

HD WIDENER
HW AJHW



Philosophische Bibliothek

oder

Sammlung

der

Hauptwerke der Philosophie

alter und neuer Zeit.

Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten

herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert und mit Lebensbeschreibungen versehen

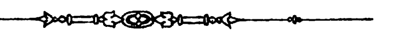
von

J. H. v. Kirchmann.

Dreiunddreissigster Band.

Immanuel Kant's kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik.

Erste Abtheilung.



Berlin, 1870.

Verlag von L. Heimann.

Wilhelms-Strasse No. 91.

Immanuel Kant's
kleinere Schriften
zur
Logik und Metaphysik.

Herausgegeben und erläutert

von

J. H. v. Kirchmann.

Erste Abtheilung.



Berlin, 1870.
Verlag von L. Heimann.
Wilhelms-Strasse No. 91.

Vorwort des Herausgebers.

Nachdem die grössern Schriften Kants sämmtlich in der „philosophischen Bibliothek“ nunmehr erschienen sind, bleiben noch seine kleineren Schriften übrig, welche, um den Verehrern Kant's eine vollständige Ausgabe seiner Werke zu verschaffen, hier nun ebenfalls nachfolgen sollen und vier Bände füllen werden, von denen der erste die kleineren Schriften zur Logik und Metaphysik, der zweite die zur Ethik und Religion, der dritte die zur Naturphilosophie und Aesthetik, und der letzte die vermischten und die Briefe umfassen wird. Zu allen diesen Schriften werden, wie bisher, in besonderen Heften Erläuterungen des Unterzeichneten beigefügt werden, da bei denselben manche Aufklärungen in historischer und literarischer Beziehung nöthig sind. Auf diese Weise wird hoffentlich bis Ende dieses Jahres die vollständige Ausgabe von Kant's Werken mit einem fortlaufenden Commentar vollendet sein, und es wird dann nach den Wünschen der Käufer auch ein besonderer Titel der Werke Kant's beigegeben werden, damit die Verbindung äusserlich hervortreten kann. Auch wird am Schluss des letzten Bandes ein chronologisches und ein sachliches Verzeichniss aller Schriften Kant's mit Angabe, wo sie in der „philosophischen Bibliothek“ zu finden sind, beigefügt werden.

Diese kleineren Schriften Kant's haben vielfach einen besonderen Reiz; namentlich die, welche vor das Jahr 1781 fallen, in welchem die Kritik der reinen Vernunft zuerst erschien. Die meisten dieser Schriften behandeln bedeutende Fragen und zeigen einen Scharfsinn und eine Sagazität, die in den späteren, namentlich von 1795 ab,

erheblich abnimmt. Auch enthalten sie häufig Gedanken, die als die quellenden Keimpunkte für Kant's spätere Kritiken gelten können und die innere Entstehung derselben wahrnehmen lassen.

Der erste hier erscheinende Band mit den Schriften zur Logik und Metaphysik zerfällt in vier selbstständige Abtheilungen, die aber in einen Band gebunden werden können. Es ist dies geschehen, um dem Publikum den Ankauf einzelner Schriften je nach seinem Bedarf zu erleichtern und Niemand zum Ankauf von Mehr zu nöthigen, als er wünscht. Bei jeder Schrift ist auf dem Titel die Jahreszahl ihres Erscheinens angezeigt, was zu ihrem Verständniss unentbehrlich ist. Bei der Auswahl und Ordnung dieser Schriften ist der Unterzeichnete Hartenstein in seiner ersten Ausgabe von Kant's Werken gefolgt, der offenbar hier das Richtige so weit getroffen hat, als es bei solchen kleinen, in viele Gebiete eingreifenden Schriften möglich ist.

Die meisten dieser Schriften sind nur in einer Ausgabe vorhanden, und es ist auch hier der Text nach Hartenstein's neuester Ausgabe von Kant's Werken zu Grunde gelegt worden. Varianten waren deshalb hier nicht zu bemerken. Ueber die Entstehung der einzelnen Schriften ist wenig bekannt; was darüber vorhanden ist, wird in den Erläuterungen beigebracht werden.

Die dem Text eingefügten Ziffern verweisen auf die in einem besonderen Heft folgenden Erläuterungen. Die Lebensbeschreibung Kant's ist bereits in Bd. II. der „phil. Bibliothek" geliefert worden. Die in Anmerkungen beigegebene Uebersetzung lateinischer und griechischer Citate rührt von dem Herausgeber her. Die beiden Dissertationen von 1755 und 1770 in Abth. III. hat Kant lateinisch verfasst; sie folgen hier in einer Uebersetzung des Unterzeichneten.

Berlin, im Mai 1870.

v. Kirchmann.



Inhalt.

Die

falsche Spitzfindigkeit

der

vier syllogistischen Figuren

erwiesen.

1762.

§. 1.

Allgemeiner Begriff von der Natur der Vernunftschlüsse.

Etwas als ein Merkmal mit einem Dinge vergleichen heisst urtheilen. Das Ding selber ist das Subjekt, das Merkmal das Prädikat. Die Vergleichung wird durch das Verbindungszeichen ist oder sind ausgedrückt, welches, wenn es schlechthin gebraucht wird, das Prädikat als ein Merkmal des Subjekts bezeichnet, ist es aber mit dem Zeichen der Verneinung behaftet, das Prädikat als ein dem Subjekt entgegengesetztes Merkmal zu erkennen giebt. In dem ersteren Fall ist das Urtheil bejahend, im anderen verneinend. Man versteht leicht, dass, wenn man das Prädikat ein Merkmal nennt, dadurch nicht gesagt werde, dass es ein Merkmal des Subjekts sei; denn dieses ist nur in bejahenden Urtheilen also, sondern dass es als ein Merkmal von irgend einem Dinge angesehen werde, ob es gleich in einem verneinenden Urtheile dem Subjekte desselben widerspricht. So ist ein Geist das Ding, das ich gedenke; zusammengesetzt ein Merkmal von irgend etwas; das Urtheil: ein Geist ist nicht zusammengesetzt, stellt dieses Merkmal als widerstreitend dem Dinge selber vor.

Was ein Merkmal von dem Merkmale eines Dinges ist, das nennt man ein mittelbares Merkmal desselben. So ist nothwendig ein unmittelbares Merkmal Gottes, unveränderlich aber ein Merkmal des Nothwendigen und ein mittelbares Merkmal Gottes. Man sieht leicht, dass das unmittelbare Merkmal zwischen dem entfernten und der Sache selbst die Stelle eines Zwischenmerkmals *(nota intermedia)* vertrete, weil nur durch dasselbe das entfernte Merkmal mit der Sache selbst verglichen wird. Man kann aber auch ein Merkmal mit einer Sache durch ein Zwischenmerkmal verneinend vergleichen, dadurch

dass man erkennt, dass etwas dem unmittelbaren Merkmal einer Sache widerstreite. Zufällig widerstreitet als ein Merkmal dem Nothwendigen; nothwendig aber ist ein Merkmal von Gott, und man erkennt also vermittelst eines Zwischenmerkmals, dass zufällig sein Gott widerspreche.

Nunmehr errichte ich meine Realerklärung von einem Vernunftschlusse. Ein jedes Urtheil durch ein mittelbares Merkmal ist ein Vernunftschluss, oder mit anderen Worten: er ist die Vergleichung eines Merkmals mit einer Sache vermittelst eines Zwischenmerkmals. Dieses Zwischenmerkmal *(nota intermedia)* in einem Vernunftschluss heisst auch sonst der mittlere Hauptbegriff (*terminus medius*); welches die anderen Hauptbegriffe seien, ist genugsam bekannt.

Um die Beziehung des Merkmals zu der Sache in dem Urtheile: die menschliche Seele ist ein Geist, deutlich zu erkennen, bediene ich mich des Zwischenmerkmals vernünftig, so dass ich vermittelst dessen ein Geist zu sein als ein mittelbares Merkmal der menschlichen Seele ansehe. Es müssen nothwendig hier drei Urtheile vorkommen, nämlich:

1) ein Geist sein ist ein Merkmal des Vernünftigen,
2) vernünftig ist ein Merkmal der menschlichen Seele,
3) ein Geist sein ist ein Merkmal der menschlichen Seele;

denn die Vergleichung eines entfernten Merkmals mit der Sache selbst ist nicht anders, wie durch diese drei Handlungen möglich.

In der Form der Urtheile würden sie so lauten: alles Vernünftige ist ein Geist, die Seele des Menschen ist vernünftig, folglich ist die Seele des Menschen ein Geist. Dieses ist nun ein bejahender Vernunftschluss. Was die verneinenden anlangt, so fällt es eben so leicht in die Augen, dass, weil ich den Widerstreit eines Prädikats und Subjekts nicht jederzeit klar genug erkenne, ich mich, wenn ich kann, des Hülfsmittels bedienen müsse, meine Einsicht durch ein Zwischenmerkmal zu erleichtern. Setzet, man lege mir das verneinende Urtheil vor: die Dauer Gottes ist durch keine Zeit zu messen, und ich finde nicht, dass mir dieses Prädikat, so unmittelbar mit dem Subjekte verglichen, eine genugsam klare Idee des Widerstreits gebe, so bediene ich mich eines Merkmals, das ich mir

unmittelbar in diesem Subjekte vorstellen kann, und vergleiche das Prädikat damit, und vermittelst desselben mit der Sache selbst. Durch die Zeit messbar sein widerstreitet allem Unveränderlichen, unveränderlich aber ist ein Merkmal Gottes, also u. s. w. Dieses förmlich ausgedrückt, würde so lauten: nichts Unveränderliches ist messbar durch die Zeit, die Dauer Gottes ist unveränderlich, folglich u. s. w. [1])

§. 2.

Von den obersten Regeln aller Vernunftschlüsse.

Aus dem Angeführten erkennt man, dass die erste und allgemeine Regel aller bejahenden Vernunftschlüsse sei: ein Merkmal vom Merkmal ist ein Merkmal der Sache selbst (*nota notae est etiam nota rei ipsius*); von allen verneinenden: was dem Merkmal eines Dinges widerspricht, widerspricht dem Dinge selbst (*repugnans notae repugnat rei ipsi*). Keine dieser Regeln ist ferner eines Beweises fähig. Denn ein Beweis ist nur durch einen oder mehr Vernunftschlüsse möglich, die oberste Formel aller Vernunftschlüsse demnach beweisen wollen, würde heissen im Zirkel schliessen. Allein dass diese Regeln den allgemeinen und letzten Grund aller vernünftigen Schlussart enthalten, erhellt daraus, weil diejenigen, die sonst bis daher von allen Logikern für die ersten Regeln aller Vernunftschlüsse gehalten worden, den einzigen Grund ihrer Wahrheit aus den unsrigen entlehnen müssen. Das *dictum de omni*, der oberste Grund aller bejahenden Vernunftschlüsse, lautet also: was von einem Begriff allgemein bejahet wird, wird auch von einem jeden bejahet, der unter ihm enthalten ist. Der Beweisgrund hiervon ist klar. Derjenige Begriff, unter welchem andere enthalten sind, ist allemal als ein Merkmal von diesen abgesondert worden; was nun diesem Begriff zukommt, das ist ein Merkmal eines Merkmals, mithin auch ein Merkmal der Sachen selbst, von denen er ist abgesondert worden, d. i. er kommt den niedrigen zu, die unter ihm enthalten sind. Ein Jeder, der nur einigermassen in logischen Kenntnissen unterwiesen ist, sieht leicht ein, dass dieses Dictum lediglich um dieses

Grundes willen wahr sei, und dass es also unter unserer ersten Regel stehe. Das *dictum de nullo* steht in eben solchem Verhältniss gegen unsere zweite Regel. Was von einem Begriffe allgemein verneint wird, das wird auch von allem demjenigen verneint, was unter demselben enthalten ist. Denn derjenige Begriff, unter welchem diese anderen enthalten sind, ist nur ein von ihnen abgesondertes Merkmal. Was aber diesem Merkmal widerspricht, das widerspricht auch den Sachen selbst; folglich was den höheren Begriffen widerspricht, muss auch den niedrigen widerstreiten, die unter ihm stehen. [2])

§. 3.

Von reinen und vermischten Vernunftschlüssen.

Es ist Jedermann bekannt, dass es unmittelbare Schlüsse gebe, da aus einem Urtheil die Wahrheit eines anderen ohne einen Mittelbegriff unmittelbar erkannt wird. Um deswillen sind dergleichen Schlüsse auch keine Vernunftschlüsse; z. E. aus dem Satze: eine jede Materie ist veränderlich, folgt geradezu: was nicht veränderlich ist, ist nicht Materie. Die Logiker zählen verschiedene Arten solcher unmittelbaren Schlussfolgen, worunter ohne Zweifel die durch die logische Umkehrung, imgleichen durch die Kontraposition die vornehmsten sind.

Wenn nun ein Vernunftschluss nur durch drei Sätze geschieht, nach den Regeln, die von jedem Vernunftschlusse nur eben vorgetragen worden, so nenne ich ihn einen reinen Vernunftschluss (*ratiocinium purum*); ist er aber nur möglich, indem mehr wie drei Urtheile mit einander verbunden sind, so ist er ein vermengter Vernunftschluss (*ratiocinium hybridum*).*) Setzet nämlich, dass zwischen die drei Hauptsätze noch ein unmittelbarer Schluss müsse geschoben werden und also ein Satz mehr dazu komme, als ein reiner Vernunftschluss erlaubt, so ist es *ratiocinium hybridum.* Z. E. gedenket euch, es schlösse Jemand also:

Nichts, was verweslich ist, ist einfach,
Mithin: Kein Einfaches ist verweslich;

---

*) Ein Schluss von zweierlei Ursprung. A. d. H.

Die Seele des Menschen ist einfach,
Also: die Seele des Menschen ist nicht verweslich;

so würde er zwar keinen eigentlich zusammengesetzten Vernunftschluss haben, weil dieser aus mehreren Vernunftschlüssen bestehen soll, dieser aber enthält ausser dem, was zu einem Vernunftschluss erfordert wird, noch einen unmittelbaren Schluss durch die Kontraposition, und enthält vier Sätze.

Wenn aber auch wirklich nur drei Urtheile ausgedrückt würden, allein die Folge des Schlusssatzes aus diesen Urtheilen wäre nur möglich kraft einer erlaubten logischen Umkehrung, Kontraposition, oder einer anderen logischen Veränderung eines dieser Vorderurtheile, so wäre gleichwohl der Vernunftschluss ein *ratiocinium hybridum;* denn es kommt hier gar nicht darauf an, was man sagt, sondern was man unumgänglich nöthig hat dabei zu denken, wenn eine richtige Schlussfolge soll vorhanden sein. Nehmet einmal an, in dem Vernunftschlusse:

Nichts Verwesliches ist einfach,
Die Seele des Menschen ist einfach,
Also die Seele des Menschen ist nicht verweslich,

sei nur in sofern eine richtige Folge, als ich durch eine ganz richtige Umkehrung des Obersatzes sagen kann: nichts Verwesliches ist einfach, folglich: nichts Einfaches ist verweslich, so bleibt der Vernunftschluss immer ein vermischter Schluss, weil seine Schlusskraft auf der geheimen Dazufügung dieser unmittelbaren Folgerung beruht, die man wenigstens in Gedanken haben muss.

§. 4.

In der sogenannten ersten Figur sind einzig und allein reine Vernunftschlüsse möglich, in den drei übrigen lediglich vermischte.

Wenn ein Vernunftschluss unmittelbar nach einer von unseren zwei oben angeführten obersten Regeln geführt wird, so ist er jederzeit in der ersten Figur. Die erste Regel heisst also: ein Merkmal B von einem Merkmal C einer Sache A ist ein Merkmal der Sache A selbst. Hieraus entspringen drei Sätze.

	C B
C hat zum Merkmal *B*,	Was vernünftig ist, ist ein Geist,
	A C
A hat zum Merkmal *C*;	Die menschl. Seele ist vernünftig;
	A B
Also *A* hat zum Merkm. *B*.	Also ist die menschl. Seele ein Geist.

Es ist sehr leicht, mehr ähnliche, und unter andern auch auf die Regel der verneinenden Schlüsse anzuwenden, um sich zu überzeugen, dass, wenn sie diesen gemäss sind, sie jederzeit in der ersten Figur stehen, dass ich hier mit Recht eine ekelhafte Weitläuftigkeit zu verhüten suche. Man wird auch leichtlich gewahr, dass diese Regeln der Vernunftschlüsse nicht erfordern, dass ausser diesen Urtheilen irgend dazwischen eine unmittelbare Schlussfolge aus einem oder andern derselben müsse geschoben werden, wofern das Argument soll bündig sein; daher ist der Vernunftschluss in der ersten Figur von reiner Art.

In der zweiten Figur sind keine anderen, als vermischte Vernunftschlüsse möglich.

Die Regel der zweiten Figur ist diese: was dem Merkmal eines Dinges widerspricht, das widerspricht dem Dinge selber. Dieser Satz ist nur darum wahr, weil dasjenige, dem ein Merkmal widerspricht, das widerspricht auch diesem Merkmal; was aber einem Merkmal widerspricht, widerstreitet der Sache selbst; also dasjenige, dem ein Merkmal einer Sache widerspricht, das widerstreitet der Sache selber. Hier ist nun offenbar, dass blos deswegen, weil ich den Obersatz als einen verneinenden Satz schlechthin umkehren kann, eine Schlussfolge vermittelst des Untersatzes auf die Konklusion möglich ist. Demnach muss diese Umkehrung dabei geheim gedacht werden, sonst schliessen meine Sätze nicht. Der durch die Umkehrung herausgebrachte Satz aber ist eine eingeschobene unmittelbare Folge aus dem ersteren, und der Vernunftschluss hat vier Urtheile, und ist ein *ratioнicium hybridum*, z. E. wenn ich sage:

Kein Geist ist theilbar,
Alle Materie ist theilbar;
Folglich ist keine Materie ein Geist;

so schliesse ich recht, nur die Schlusskraft steckt darin, weil aus dem ersten Satz: kein Geist ist theilbar, durch eine unmittelbare Folgerung fliesst: folglich nichts Theilbares ist ein Geist, und nach diesem alles nach der allgemeinen Regel aller Vernunftschlüsse richtig folgt. Aber da nur kraft dieser daraus zu ziehenden unmittelbaren Folgerung eine Schlussfähigkeit in dem Argumente ist, so gehört dieselbe mit dazu und er hat vier Urtheile,

Kein Geist ist theilbar,
Und daher: Nichts Theilbares ist ein Geist.
Alle Materie ist theilbar,
Mithin: Keine Materie ist ein Geist.

In der dritten Figur sind keine anderen, als vermischte Vernunftschlüsse möglich.

Die Regel der dritten Figur ist folgende: was einer Sache zukommt oder widerspricht, das kommt auch zu oder widerspricht einigen, die unter einem anderen Merkmale dieser Sache enthalten sind. Dieser Satz selber ist nur darum wahr, weil ich das Urtheil, in welchem gesagt wird, dass ein anderes Merkmal dieser Sache zukommt (*per conversionem logicam*), umkehren kann, wodurch es der Regel aller Vernunftschlüsse gemäss wird. Es heisst z. E.:

Alle Menschen sind Sünder,
Alle Menschen sind vernünftig;
Also einige Vernünftige sind Sünder.

Dieses schliesst nur, weil ich durch eine Umkehrung *per accidens* aus dem Untersatz also schliessen kann: folglich sind einige vernünftige Wesen Menschen, und alsdann werden die Begriffe nach der Regel aller Vernunftschlüsse verglichen, aber nur vermittelst eines eingeschobenen unmittelbaren Schlusses, und man hat ein *ratiocinium hybridum*.

Alle Menschen sind Sünder;
Alle Menschen sind vernünftig;
Mithin: Einige Vernünftige sind Menschen,
Also: Einige Vernünftige sind Sünder.

Ebendasselbe kann man sehr leicht in der verneinenden Art dieser Figur zeigen, welches ich um der Kürze willen weglasse.

In der vierten Figur sind keine anderen, als vermischte Vernunftschlüsse möglich.

Die Schlussart in dieser Figur ist so unnatürlich und gründet sich auf so viel mögliche Zwischenschlüsse, die als eingeschoben gedacht werden müssen, dass die Regel, die ich davon allgemein vortragen könnte, sehr dunkel und unverständlich sein würde. Um deswillen will ich nur sagen, um welcher Bedingungen willen eine Schlusskraft darin liegt. In den verneinenden Arten dieser Vernunftschlüsse ist darum, weil ich entweder durch logische Umkehrung oder Kontraposition die Stellen der Hauptbegriffe verändern und also nach jedem Vordersatze seine unmittelbare Schlussfolge gedenken kann, so dass diese Schlussfolgen die Beziehung bekommen, die sie in einem Vernunftschlusse nach der allgemeinen Regel überhaupt haben müssen, eine richtige Folgerung möglich. Von den bejahenden aber werde ich zeigen, dass sie in der vierten Figur gar nicht möglich sind. Der verneinende Vernunftschluss nach dieser Figur wird, wie er eigentlich gedacht werden muss, sich auf folgende Art darstellen:

Kein Dummer ist gelehrt,
Folglich: Kein Gelehrter ist dumm;
Einige Gelehrte sind fromm,
Folglich: Einige Fromme sind gelehrt;
Also: Einige Fromme sind nicht dumm.

Es sei ein Syllogismus von der zweiten Art:

Ein jeder Geist ist einfach,
Alles Einfache ist unverweslich,
Also: Einiges Unverwesliche ist ein Geist.

Hier leuchtet deutlich in die Augen, dass das Schlussurtheil, sowie es dasteht, aus den Vordersätzen gar nicht fliessen könne. Man vernimmt dieses gleich, sobald man den mittleren Hauptbegriff damit vergleicht. Ich kann nämlich nicht sagen: einiges Unverwesliche ist ein Geist, weil es einfach ist; denn darum, weil etwas einfach ist, ist es nicht sofort ein Geist. Ferner so können durch alle mögliche logische Veränderungen die Vordersätze nicht so eingerichtet werden, dass der Schlusssatz oder auch nur ein anderer Satz, aus welchem derselbe als eine unmittelbare Folge fliesst, könnte hergeleitet werden, wenn nämlich nach der in allen Figuren einmal festgesetzten

Regel die Hauptbegriffe ihre Stellen so haben sollen, dass der grösste Hauptbegriff im Obersatz, der kleinere im Untersatz vorkomme.*) Und obgleich, wenn ich die Stellen der Hauptbegriffe gänzlich verändere, so dass derjenige der kleinere wird, der vorher der grössere war und umgekehrt, ein Schlusssatz, aus dem die gegebene Konklusion fliesst, kann gefolgert werden, so ist doch alsdann auch eine gänzliche Versetzung der Vordersätze nöthig, und der nach der vierten Figur erhaltene sogenannte Vernunftschluss enthält wohl die Materialien, aber nicht die Form, wonach geschlossen werden soll, und ist gar kein Vernunftschluss nach der logischen Ordnung, in der allein die Eintheilung der vier Figuren möglich ist, welches bei der verneinenden Schlussart in derselben Figur sich ganz anders befindet. Es wird nämlich so heissen müssen:

Ein jeder Geist ist einfach,
Alles Einfache ist unverweslich;
Also: Ein jeder Geist ist unverweslich,
Mithin: Einiges Unverwesliche ist ein Geist.

Dieses schliesst ganz richtig, allein ein dergleichen Vernunftschluss ist von dem in der ersten Figur nicht durch eine andere Stelle des mittleren Hauptbegriffs unterschieden, sondern nur darin, dass die Stellen der Vordersätze verändert worden,**) und in dem Schlusssatze die Stellen der Hauptbegriffe. Darin besteht aber gar nicht die Ver-

---

*) Diese Regel gründet sich auf die synthetische Ordnung, nach welcher zuerst das entfernte und dann das nähere Merkmal mit dem Subjekte verglichen wird. Indessen wenn dieselbe gleichfalls als blos willkürlich angesehen würde, so wird sie doch unumgänglich nöthig, sobald man vier Figuren haben will. Denn sobald es einerlei ist, ob ich das Prädikat der Konklusion in den Obersatz oder Untersatz bringe, so ist die erste Figur von der vierten gar nicht unterschieden. Einen dergleichen Fehler findet man in Crussii Logik, Seite 600, die Anmerkung.

**) Denn wenn derjenige Satz der Obersatz ist, in dem das Prädikat der Konklusion vorkommt, so ist von der eigentlichen Konklusion, die hier aus den Vordersätzen unmittelbar fliesst, der zweite Satz der Obersatz, und der erste der Untersatz. Alsdann ist aber alles nach der ersten Figur geschlossen, nur so, dass der aufgegebene Schlusssatz aus dem, welcher zunächst aus gedachten Urtheilen folgt, durch eine logische Umkehrung gezogen wird.

änderung der Figur. Einen Fehler von dieser Art findet man an dem angeführten Orte der Crusius'schen Logik, wo man durch diese Freiheit, die Stelle der Vordersätze zu verändern, geglaubt hat in der vierten Figur, und zwar natürlicher zu schliessen. Es ist Schade um die Mühe, die sich ein grosser Geist giebt, an einer unnützen Sache bessern zu wollen. Man kann nur was Nützliches thun, wenn man sie vernichtigt.

§. 5.

Die logische Eintheilung der vier syllogistischen Figuren ist eine falsche Spitzfindigkeit.

Man kann nicht in Abrede sein, dass in allen diesen vier Figuren richtig geschlossen werden könne. Nun ist aber unstreitig, dass sie alle, die erste ausgenommen, nur durch einen Umschweif und eingemengte Zwischenschlüsse die Folge bestimmen, und dass eben derselbe Schlusssatz aus dem nämlichen Mittelbegriffe in der ersten Figur rein und unvermengt abfolgen würde. Hier könnte man nun denken, dass darum die drei anderen Figuren höchstens unnütz, nicht aber falsch wären. Allein wenn man die Absicht erwägt, in der sie erfunden worden und noch immer vorgetragen werden, so wird man anders urtheilen. Wenn es darauf ankäme, eine Menge von Schlüssen, die unter die Hauptnrtheile gemengt wären, mit diesen so zu verwickeln, dass, indem einige ausgedrückt, andere verschwiegen würden, es viele Kunst kostete, ihre Uebereinstimmung mit den Regeln zu schliessen zu beurtheilen, so würde man wohl eben nicht mehr Figuren, aber doch mehr räthselhafte Schlüsse, die Kopfbrechens genug machen könnten, noch dazu ersinnen können. Es ist aber der Zweck der Logik, nicht zu verwickeln, sondern aufzulösen, nicht verdeckt, sondern augenscheinlich etwas vorzutragen. Daher sollen diese vier Schlussarten einfach, unvermengt und ohne verdeckte Nebenschlüsse sein; sonst ist ihnen die Freiheit nicht zugestanden, in einem logischen Vortrage als Formeln der deutlichsten Vorstellung eines Vernunftschlusses zu erscheinen. Es ist auch gewiss, dass bis daher alle Logiker sie für einfache Vernunftschlüsse ohne nothwendige Dazwischensetzung von

anderen Urtheilen angesehen haben; sonst würde ihnen niemals dieses Bürgerrecht sein ertheilt worden. Es sind also die übrigen drei Schlussarten als Regeln der Vernunftschlüsse überhaupt richtig; als solche aber, die einen einfachen und reinen Schluss enthielten, falsch. Diese Unrichtigkeit, welche es zu einem Rechte macht, Einsichten verwickeln zu dürfen, anstatt dass die Logik zu ihrem eigenthümlichen Zwecke hat, alles auf die einfachste Erkenntnissart zu bringen, ist um desto grösser, je mehr besondere Regeln (deren eine jede Figur etliche eigene hat) nöthig sind, um bei diesen Seitensprüngen sich nicht selbst ein Bein unterzuschlagen. In der That, wenn jemals auf eine gänzlich unnütze Sache viel Scharfsinnigkeit verwandt und viel scheinbare Gelehrsamkeit verschwendet worden ist, so ist es diese. Die sogenannten Modi, die in jeder Figur möglich sind, durch seltsame Wörter angedeutet, die zugleich mit viel geheimer Kunst Buchstaben enthalten, welche die Verwandlung in die erste erleichtern, werden künftighin eine schätzbare Seltenheit von der Denkungsart des menschlichen Verstandes enthalten, wenn dereinst der ehrwürdige Rost des Alterthums einer besser unterwiesenen Nachkommenschaft die emsigen und vergeblichen Bemühungen ihrer Vorfahren an diesen Ueberbleibseln wird bewundern und bedauern lehren.

Es ist auch leicht, die erste Veranlassung in dieser Spitzfindigkeit zu entdecken. Derjenige, so zuerst einen Syllogismus in drei Reihen über einander schrieb, ihn wie ein Schachbrett ansah und versuchte, was aus der Versetzung der Stellen des Mittelbegriffs herauskommen möchte, der war eben so betroffen, da er gewahr ward, dass ein vernünftiger Sinn herauskam, als einer, der ein Anagramm im Namen findet. Es war eben so kindisch, sich über das Eine wie über das Andere zu erfreuen, vornämlich da man darüber vergass, dass man nichts Neues in Ansehung der Deutlichkeit, sondern nur eine Vermehrung der Undeutlichkeit aufbrächte. Allein es ist einmal das Loos des menschlichen Verstandes so bewandt; entweder er ist grüblerisch und geräth auf Fratzen, oder er hascht verwegen nach zu grossen Gegenständen und baut Luftschlösser. Von dem grossen Haufen der Denker wählt der eine die Zahl 666, der andere den Ursprung der Thiere und Pflanzen oder die Geheimnisse der Vorsehung.

Der Irrthum, darin beide gerathen, ist von sehr verschiedenem Geschmack, sowie die Köpfe verschieden sind.

Die wissenswürdigen Dinge häufen sich zu unseren Zeiten. Bald wird unsere Fähigkeit zu schwach, und unsere Lebenszeit zu kurz sein, nur den nützlichsten Theil daraus zu fassen. Es bieten sich Reichthümer im Ueberflusse dar, welche einzunehmen wir manchen unnützen Plunder wieder wegwerfen müssen. Es wäre besser gewesen, sich niemals damit zu belästigen.

Ich würde mir zu sehr schmeicheln, wenn ich glaubte, dass die Arbeit von einigen Stunden vermögend sein werde, den Koloss umzustürzen, der sein Haupt in die Wolken des Alterthums verbirgt und dessen Füsse von Thon sind. Meine Absicht ist nur, Rechenschaft zu geben, weswegen ich in dem logischen Vortrage, in welchem ich nicht alles meiner Einsicht gemäss einrichten kann, sondern manches dem herrschenden Geschmack zu Gefallen thun muss, in diesen Materien nur kurz sein werde, um die Zeit, die ich dabei gewinne, zur wirklichen Erweiterung nützlicher Einsichten zu verwenden.

Es giebt noch eine gewisse andere Brauchbarkeit der Syllogistik, nämlich vermittelst ihrer in einem gelehrten Wortwechsel dem Unbehutsamen den Rang abzulaufen. Da dieses aber zur Athletik der Gelehrten gehört, einer Kunst, die sonst wohl sehr nützlich sein mag, nur dass sie nicht viel zum Vortheil der Wahrheit beiträgt, so übergehe ich sie hier mit Stillschweigen. [3])

§. 6.

Schlussbetrachtung.

Wir sind demnach belehrt, dass die obersten Regeln aller Vernunftschlüsse unmittelbar auf diejenige Ordnung der Begriffe führen, die man die erste Figur nennt, dass alle andere Versetzungen des Mittelbegriffs nur eine richtige Schlussfolge geben, indem sie durch leichte unmittelbare Folgerungen auf solche Sätze führen, die in der einfachen Ordnung der ersten Figur verknüpft sind; dass es unmöglich sei, in mehr wie einer Figur einfach und unvermengt zu schliessen, weil doch immer nur die erste Figur, die durch versteckte Folgerungen in einem Ver-

nunftschlusse verborgen liegt, die Schlusskraft enthält und die veränderte Stellung der Begriffe nur einen kleineren oder grösseren Umschweif verursacht, den man zu durchlaufen hat, um die Folge einzusehen, und dass die Eintheilung der Figuren überhaupt, insofern sie reine und mit keinen Zwischenurtheilen vermischte Schlüsse enthalten sollen, falsch und unmöglich sei. Wie unsere allgemeinen Grundregeln aller Vernunftschlüsse zugleich die besonderen Regeln der sogenannten ersten Figur enthalten, imgleichen, wie man aus dem gegebenen Schlusssatze und dem mittleren Hauptbegriffe sogleich einen jeden Vernunftschluss aus einer der übrigen Figuren ohne die unnütze Weitläufigkeit der Reduktionsformeln in die erste und einfache Schlussart verändern könne, so, dass entweder die Konklusion selber oder ein Satz, daraus diese unmittelbare Folgerung fliesst, geschlossen wird, ist aus unserer Erläuterung so leicht abzunehmen, dass ich mich dabei nicht aufhalte.

Ich will diese Betrachtung nicht endigen, ohne einige Anmerkungen beigefügt zu haben, die auch anderweitig von erheblichem Nutzen sein könnten.

Ich sage demnach erstlich: dass ein deutlicher Begriff nur durch ein Urtheil, ein vollständiger aber nicht anders, als durch einen Vernunftschluss möglich sei. Es wird nämlich zu einem deutlichen Begriff erfordert, dass ich etwas als ein Merkmal eines Dinges klar erkenne; dieses aber ist ein Urtheil. Um einen deutlichen Begriff vom Körper zu haben, stelle ich mir die Undurchdringlichkeit als ein Merkmal desselben klar vor. Diese Vorstellung ist aber nichts Anderes, als der Gedanke: ein Körper ist undurchdringlich. Hierbei ist nur zu merken, dass dieses Urtheil nicht der deutliche Begriff selber, sondern die Handlung sei, wodurch er wirklich wird; denn die Vorstellung, die nach dieser Handlung von der Sache selbst entspringt, ist deutlich. Es ist leicht zu zeigen, dass ein vollständiger Begriff nur durch einen Vernunftschluss möglich sei; man darf nur den ersten Paragraph dieser Abhandlung nachsehen. Um deswillen könnte man einen deutlichen Begriff auch einen solchen nennen, der durch ein Urtheil klar ist, einen vollständigen aber, der durch einen Vernunftschluss deutlich ist. Ist die Vollständigkeit vom ersten Grade, so ist der Vernunftschluss

ein einfacher; ist sie vom zweiten oder dritten, so ist sie nur durch eine Reihe von Kettenschlüssen, die der Verstand nach der Art eines Sorites verkürzt, möglich. Hieraus erhellt auch ein wesentlicher Fehler der Logik, so wie sie gemeiniglich abgehandelt wird, dass von den deutlichen und vollständigen Begriffen eher gehandelt wird, wie von Urtheilen und Vernunftschlüssen, obgleich jene nur durch diese möglich sind.

Zweitens: eben so augenscheinlich wie es ist, dass zum vollständigen Begriffe keine andere Grundkraft der Seele erfordert werde, wie zum deutlichen (indem dieselbe Fähigkeit, die etwas unmittelbar als ein Merkmal in einem Dinge erkennt, auch in diesem Merkmale wieder ein anderes Merkmal vorzustellen und also die Sache durch ein entferntes Merkmal zu denken gebraucht wird), eben so leicht fällt es auch in die Augen, dass Verstand und Vernunft, d. i. das Vermögen, deutlich zu erkennen, und dasjenige, Vernunftschlüsse zu machen, keine verschiedenen Grundfähigkeiten seien. Beide bestehen im Vermögen zu urtheilen; wenn man aber mittelbar urtheilt, so schliesst man.

Drittens ist hieraus auch abzunehmen, dass die obere Erkenntnisskraft schlechterdings nur auf dem Vermögen zu urtheilen beruhe. Demnach, wenn ein Wesen urtheilen kann, so hat es die obere Erkenntnissfähigkeit. Findet man Ursache, ihm die letztere abzusprechen, so vermag es auch nicht zu urtheilen. Die Verabsäumung solcher Betrachtungen hat einen berühmten Gelehrten veranlasst, den Thieren deutliche Begriffe zuzugestehen. Ein Ochs, heisst es, hat in seiner Vorstellung vom Stalle doch auch eine klare Vorstellung von seinem Merkmale der Thüre, also einen deutlichen Begriff vom Stalle. Es ist leicht, hier die Verwirrung zu verhüten. Nicht darin besteht die Deutlichkeit eines Begriffs, dass dasjenige, was ein Merkmal vom Dinge ist, klar vorgestellt werde, sondern dass es als ein Merkmal des Dinges erkannt werde. Die Thüre ist zwar etwas zum Stalle Gehöriges und kann zum Merkmal desselben dienen, aber nur derjenige, der das Urtheil abfasst: diese Thüre gehört zu diesem Stalle, hat einen deutlichen Begriff von dem Gebäude, und dieses ist sicherlich über das Vermögen des Viehes.

Ich gehe noch weiter und sage: es ist ganz was An-

deres, Dinge von einander **unterscheiden** und den **Unterschied** der Dinge **erkennen**. Das Letztere ist nur durch Urtheilen möglich und kann von keinem unvernünftigen Thiere geschehen. Folgende Eintheilung kann von grossem Nutzen sein. **Logisch unterscheiden** heisst erkennen, dass ein *A* nicht *B* sei, und ist jederzeit ein verneinendes Urtheil; **physisch unterscheiden** heisst, durch verschiedene Vorstellungen zu verschiedenen Handlungen getrieben werden. Der Hund unterscheidet den Braten vom Brote, weil er anders vom Braten als vom Brote gerührt wird (denn verschiedene Dinge verursachen verschiedene Empfindungen); und die Empfindung vom ersteren ist ein Grund von einer anderen Begierde in ihm, als die vom letzteren,*) nach der natürlichen Verknüpfung seiner Triebe mit seinen Vorstellungen. Man kann hieraus die Veranlassung ziehen, dem wesentlichen Unterschiede der vernünftigen und vernunftlosen Thiere besser nachzudenken. Wenn man einzusehen vermag, was denn dasjenige für eine geheime Kraft sei, wodurch das Urtheilen möglich wird, so wird man den Knoten auflösen. Meine jetzige Meinung geht dahin, dass diese Kraft oder Fähigkeit nichts Anderes sei, als das Vermögen des inneren Sinnes, d. i. seine eigenen Vorstellungen zum Objekte seiner Gedanken zu machen. Dieses Vermögen ist nicht aus einem anderen abzuleiten, es ist ein Grundvermögen im eigentlichen Verstande und kann, wie ich dafür halte, bloss vernünftigen Wesen eigen sein. Auf demselben aber beruht die ganze obere Erkenntnisskraft. Ich schliesse mit einer Vorstellung, die denjenigen angenehm sein muss, welche das Vergnügen über die Einheit in den menschlichen Erkenntnissen empfinden können. Alle bejahende Urtheile stehen unter einer gemeinschaftlichen Formel, dem Satze der Einstimmung: *cuilibet subjecto competit*

*) Es ist in der That von der äussersten Erheblichkeit, bei der Untersuchung der thierischen Natur hierauf Acht zu haben. Wir werden an ihnen lediglich äussere Handlungen gewahr, deren Verschiedenheit unterschiedliche Bestimmungen ihrer Begierde anzeigt. Ob in ihrem Inneren diejenige Handlung der Erkenntnisskraft vorgeht, da sie sich der Uebereinstimmung oder des Widerstreits desjenigen, was in einer Empfindung ist, mit dem, was in einer anderen befindlich ist, bewusst sind und also urtheilen, das folgt gar nicht daraus.

praedicatum ipsi identicum; alle verneinende unter dem Satze des Widerspruchs: *nulli subjecto competit praedicatum ipsi oppositum.* Alle bejahende Vernunftschlüsse sind unter der Regel enthalten: *nota notae est nota rei ipsius;* alle verneinende unter dieser: *oppositum notae opponitur rei ipsi.* Alle Urtheile, die unmittelbar unter den Sätzen der Einstimmung oder des Widerspruchs stehen, das ist, bei denen weder die Identität, noch der Widerstreit durch ein Zwischenmerkmal (mithin nicht vermittelst der Zergliederung der Begriffe), sondern unmittelbar eingesehen wird, sind unerweisliche Urtheile; diejenigen, wo sie mittelbar erkannt werden kann, sind erweislich. Die menschliche Erkenntniss ist voll solcher unerweislicher Urtheile. Vor jeglicher Definition kommen deren etliche vor, sobald man, um zu ihr zu gelangen, dasjenige, was man zunächst und unmittelbar an einem Dinge erkennt, sich als ein Merkmal desselben vorstellt. Diejenigen Weltweisen irren, die so verfahren, als wenn es gar keine unerweislichen Grundwahrheiten ausser einer gebe. Diejenigen irren eben so sehr, die ohne genugsame Gewährleistung zu freigebig sind, verschiedene ihrer Sätze dieses Vorzugs zu würdigen. [4])

Versuch

den Begriff

der negativen Grössen

in die Weltweisheit einzuführen.

1763.

Vorrede.

Der Gebrauch, den man in der Weltweisheit von der Mathematik machen kann, besteht entweder in der Nachahmung ihrer Methode, oder in der wirklichen Anwendung ihrer Sätze auf die Gegenstände der Philosophie. Man sieht nicht, dass der erstere bis daher von einigem Nutzen gewesen sei, so grossen Vortheil man sich auch anfänglich davon versprach; und es sind auch allmählich die vielbedeutenden Ehrennamen weggefallen, mit denen man die philosophischen Sätze aus Eifersucht gegen die Geometrie ausschmückte, weil man bescheidentlich einsah, dass es nicht wohl stehe, in mittelmässigen Umständen trotzig zu thun und das beschwerliche *non liquet* allem diesem Gepränge keineswegs weichen wollte.

Der zweite Gebrauch ist dagegen für die Theile der Weltweisheit, die er betroffen hat, desto vortheilhafter geworden, welche dadurch, dass sie die Lehren der Mathematik in ihrem Nutzen verwandten, sich zu einer Höhe geschwungen haben, darauf sie sonsten keinen Anspruch hätten machen können. Es sind dieses aber auch nur die zur Naturlehre gehörigen Einsichten, man müsste denn etwa die Logik der Erwartungen in Glücksfällen auch zur Weltweisheit zählen wollen. Was die Metaphysik anlangt, so hat diese Wissenschaft, anstatt sich einige von den Begriffen oder Lehren der Mathematik zu Nutze zu machen, vielmehr sich öfters wider sie bewaffnet, und, wo sie vielleicht sichere Grundlagen hätte entlehnen können, um ihre Betrachtungen darauf zu gründen, sieht man sie bemüht, aus den Begriffen des Mathematikers nichts, als feine Erdichtungen zu machen, die ausser seinem Felde wenig Wahres an sich haben. Man kann leicht errathen,

auf welcher Seite der Vortheil sein werde in dem Streite zweier Wissenschaften, deren die eine alle insgesammt an Gewissheit und Deutlichkeit übertrifft, die andere aber sich allererst bestrebt, dazu zu gelangen.

Die Metaphysik sucht z. E. die Natur des Raumes und den obersten Grund zu finden, daraus sich dessen Möglichkeit verstehen lässt. Nun kann wohl hierzu nichts behülflicher sein, als wenn man zuverlässig erwiesene Data irgend woher entlehnen kann, um sie in seiner Betrachtung zum Grunde zu legen. Die Geometrie liefert deren einige, welche die allgemeinsten Eigenschaften des Raumes betreffen, z. E. dass der Raum gar nicht aus einfachen Theilen bestehe; allein man geht sie vorbei und setzt sein Zutrauen lediglich auf das zweideutige Bewusstsein dieses Begriffs, indem man ihn auf eine ganz abstrakte Art denkt. Wenn denn die Spekulation nach diesem Verfahren mit den Sätzen der Mathematik nicht übereinstimmen will, so sucht man seinen erkünstelten Begriff durch den Vorwurf zu retten, den man dieser Wissenschaft macht, als wenn die Begriffe, die sie zum Grunde legt, nicht von der wahren Natur des Raumes abgezogen, sondern willkürlich ersonnen worden. Die mathematische Betrachtung der Bewegung, verbunden mit der Erkenntniss des Raumes, geben gleicher Gestalt viele Data an die Hand, um die metaphysische Betrachtung von der Zeit in dem Gleise der Wahrheit zu erhalten. Der berühmte Herr Euler hat hierzu unter anderen einige Veranlassung gegeben,*) allein es scheint bequemer, sich in finstern und schwer zu prüfenden Abstraktionen aufzuhalten, als mit einer Wissenschaft in Verbindung zu treten, welche nur an verständlichen und augenscheinlichen Einsichten Theil nimmt.

Der Begriff des unendlich Kleinen, darauf die Mathematik so öfters hinauskommt, wird mit einer angemaassten Dreistigkeit so geradezu als erdichtet verworfen, anstatt dass man eher vermuthen sollte, dass man noch nicht genug davon verstände, um ein Urtheil darüber zu fällen. Die Natur selbst scheint gleichwohl nicht undeutliche Beweisthümer an die Hand zu geben, dass dieser Begriff sehr wahr sei. Denn wenn es Kräfte giebt, welche eine

*) Hist. de l'Acad. Royale des sc. et belles lettr. L'ann. 1748.

Zeit hindurch kontinuirlich wirken, um Bewegungen hervorzubringen, wie allem Ansehen nach die Schwere ist, so muss die Kraft, die sie im Anfangsaugenblicke oder in Ruhe ausübt, gegen die, welche sie in einer Zeit mittheilt, unendlich klein sein. Es ist schwer, ich gestehe es, in die Natur dieser Begriffe hineinzudringen; aber diese Schwierigkeit kann allenfalls nur die Behutsamkeit unsicherer Vermuthungen, aber nicht entscheidende Aussprüche der Unmöglichkeit rechtfertigen.

Ich habe für jetzt die Absicht, einen Begriff, der in der Mathematik bekannt genug, allein der Weltweisheit noch sehr fremd ist, in Beziehung auf diese zu betrachten. Es sind diese Betrachtungen nur kleine Anfänge, wie es zu geschehen pflegt, wenn man neue Aussichten eröffnen will, allein sie können vielleicht zu wichtigen Folgen Anlass geben. Aus der Verabsäumung des Begriffs der negativen Grössen sind eine Menge von Fehlern oder auch Missdeutungen der Meinungen Anderer in der Weltweisheit entsprungen. Wenn es z. E. dem berühmten Herrn D. Crusius beliebt hätte, sich den Sinn der Mathematiker bei diesem Begriffe bekannt zu machen, so würde er die Vergleichung des Newton nicht bis zur Bewunderung falsch gefunden haben,*) da er die anziehende Kraft, welche in vermehrter Weite, doch nahe bei den Körpern nach und nach in eine zurückstossende ausartet, mit den Reihen vergleicht, in denen da, wo die positiven Grössen aufhören, die negativen anfangen. Denn es sind die negativen Grössen nicht Negationen von Grössen, wie die Aehnlichkeit des Ausdrucks ihn hat vermuthen lassen, sondern etwas an sich selbst wahrhaftig Positives, nur was dem anderen entgegengesetzt ist. Und so ist die negative Anziehung nicht die Ruhe, wie er dafür hält, sondern die wahre Zurückstossung.

Doch ich schreite zur Abhandlung selbst, um zu zeigen, welche Anwendung dieser Begriff überhaupt in der Weltweisheit haben könne. [1])

---

*) Crusius Naturl. 1. Th. §. 295.

Der Begriff der negativen Grössen ist in der Mathematik lange im Gebrauch gewesen, und daselbst auch von der äussersten Erheblichkeit. Indessen ist die Vorstellung, die sich die Mehrsten davon machten, und die Erläuterung, die sie gaben, wunderlich und widersprechend; obgleich daraus auf die Aufwendung keine Unrichtigkeit abfloss; denn die besonderen Regeln vertraten die Stelle der Definition und versicherten den Gebrauch, was aber in dem Urtheil über die Natur dieses abstrakten Begriffs geirrt sein mochte, blieb müssig und hatte keine Folgen. Niemand hat vielleicht deutlicher und bestimmter gewiesen, was man sich unter den negativen Grössen vorzustellen habe, als der berühmte Herr Professor Kästner,*) unter dessen Händen Alles genau, fasslich und angenehm wird. Der Tadel, den er bei dieser Gelegenheit auf die Eintheilungssucht eines grundabstrakten Philosophen wirft, ist viel allgemeiner, als er daselbst ausgedrückt wird, und kann als eine Aufforderung angesehen werden, die Kräfte der angemaassten Scharfsinnigkeit mancher Denker an einem wahren und brauchbaren Begriffe zu prüfen, um seine Beschaffenheit philosophisch festzusetzen, dessen Richtigkeit durch die Mathematik schon gesichert ist; welches ein Fall ist, dem die falsche Metaphysik gerne ausweicht, weil hier gelehrter Unsinn nicht so leicht wie sonst das Blendwerk von Gründlichkeit zu machen vermag. Indem ich es unternehme, der Weltweisheit den Gewinn von einem noch ungebrauchten, obzwar höchst nöthigen Begriffe zu verschaffen, so wünsche ich auch keine anderen Richter zu haben, als von der Art, wie derjenige Mann von allgemeiner Einsicht ist, dessen Schriften mir hierzu die Veranlassung geben. Denn was die

*) Anfangsgr. d. Arithm. S. 59—62.

metaphysischen Intelligenzen von vollendeter Einsicht anlangt, so müsste man sehr unerfahren sein, wenn man sich einbildete, dass zu ihrer Weisheit noch etwas könnte hinzugethan oder von ihrem Wahne etwas könnte hinweggenommen werden.

Erster Abschnitt.

Erläuterung des Begriffes von den negativen Grössen überhaupt.

Einander entgegengesetzt ist, wovon Eines dasjenige aufhebt, was durch das Andere gesetzt ist. Diese Entgegensetzung ist zwiefach; entweder logisch durch den Widerspruch, oder real, d. i. ohne Widerspruch.

Die erste Opposition, nämlich die logische, ist diejenige, worauf man bis daher einzig und allein sein Augenmerk gerichtet hat. Sie besteht darin, dass von ebendemselben Dinge etwas zugleich bejaht und verneint wird. Die Folge dieser logischen Verknüpfung ist gar Nichts (*nihil negativum irrepraesentabile*), wie der Satz des Widerspruchs es aussagt. Ein Körper in Bewegung ist auch Etwas (*cogitabile*); allein ein Körper, der in Bewegung und in ebendemselben Verstande zugleich nicht in Bewegung wäre, ist gar Nichts.

Die zweite Opposition, nämlich die reale, ist diejenige, da zwei Prädikate eines Dinges entgegengesetzt sind, aber nicht durch den Satz des Widerspruchs. Es hebt hier auch Eins dasjenige auf, was durch das Andere gesetzt ist; allein die Folge ist Etwas (*cogitabile*). Bewegkraft eines Körpers nach einer Gegend, und eine gleiche Bestrebung ebendesselben in entgegengesetzter Richtung widersprechen einander nicht und sind als Prädikate in einem Körper zugleich möglich. Die Folge davon ist die Ruhe, welche Etwas (*repraesentabile*) ist. Es ist dieses gleichwohl eine wahre Entgegensetzung. Denn was durch die eine Tendenz, wenn sie allein wäre, gesetzt wird, wird durch die andere aufgehoben, und beide Tendenzen sind wahrhafte Prädikate eines und ebendesselben Dinges, die ihm zugleich zukommen. Die Folge davon

ist auch Nichts, aber in einem anderen Verstande, wie beim Widerspruch (*nihil privativum, repraesentabile*). Wir wollen dieses Nichts künftighin Zero = 0 nennen, und es ist dessen Bedeutung mit der von einer Verneinung (*negatio*), Mangel, Abwesenheit, die sonst bei Weltweisen im Gebrauch sind, einerlei, nur mit einer näheren Bestimmung, die weiter unten vorkommen wird.

Bei der logischen Repugnanz wird nur auf diejenige Beziehung gesehen, dadurch die Prädikate eines Dinges einander und ihre Folgen durch den Widerspruch aufheben. Welches von beiden wahrhaftig bejahend (*realitas*), und welches wahrhaftig verneinend (*negatio*) sei, darauf hat man hierbei gar nicht Acht. Z. E. finster und nicht finster in einerlei Verstande zugleich sein, ist in ebendemselben Subjekt ein Widerspruch. Das erstere Prädikat ist logisch bejahend, das andere logisch verneinend, obgleich jenes im metaphysischen Verstande eine Negation ist. Die Realrepugnanz beruht auch auf einer Beziehung zweier Prädikate ebendesselben Dinges gegen einander; aber diese ist von ganz anderer Art. Durch eines derselben ist dasjenige nicht verneint, was durch das andere bejaht ist, denn dieses ist unmöglich, sondern beide Prädikate A und B sind bejahend; nur da von jedem besonders die Folgen a und b sein würden, so ist durch beide zusammen in einem Subjekt nicht Eins, auch nicht das Andere; also ist die Folge Zero. Setzet, Jemand habe die Aktivschuld $A = 100$ Rthlr., gegen einen Anderen, so ist dieses ein Grund einer eben so grossen Einnahme. Es habe aber eben derselbe auch eine Passivschuld $B = 100$ Rthlr., so ist dieses ein Grund, so viel wegzugeben. Beide Schulden zusammen sind ein Grund vom Zero, d. i. weder Geld zu geben, noch zu bekommen. Man sieht leicht ein, dass dieses Zero ein verhältnissmässiges Nichts sei, indem nämlich nur eine gewisse Folge nicht ist, wie in diesem Falle ein gewisses Kapital, und in dem oben angeführten eine gewisse Bewegung nicht ist; dagegen ist bei der Aufhebung durch den Widerspruch schlechthin Nichts. Demnach kann das *nihil negativum* nicht durch Zero = 0 ausgedrückt werden, denn dieses enthält keinen Widerspruch. Es lässt sich denken, dass eine gewisse Bewegung nicht sei; dass sie aber zugleich sei und nicht sei, lässt sich gar nicht denken.

Die Mathematiker bedienen sich nun der Begriffe dieser realen Entgegensetzung bei ihren Grössen, und um solche anzuzeigen, bezeichnen sie dieselbe mit + und —. Da eine solche Entgegensetzung gegenseitig ist, so sieht man leicht, dass eine die andere entweder ganz oder zum Theil aufhebe, ohne dass desfalls diejenigen, vor denen + steht, von denen, vor welchen — steht, unterschieden seien. Ein Schiff reise von Portugal aus nach Brasilien. Man bezeichne alle die Strecken, die es mit dem Morgenwinde thut, mit +, und die, so es durch den Abendwind zurücklegt, mit —. Die Zahlen selbst sollen Meilen bedeuten. So ist die Fahrt in sieben Tagen $+ 12 + 7 - 3 - 5 + 8 = 19$ Meilen, die es nach Westen gekommen ist. Diejenigen Grössen, vor denen — steht, haben dieses nur als ein Zeichen der Entgegensetzung, insofern sie mit denen, die + vor sich haben, zusammen genommen werden sollen; stehen sie aber mit denen, vor welchen auch — ist, in Verbindung, so findet hier keine Entgegensetzung mehr statt, weil diese ein Gegenverhältniss ist, welches nur zwischen + und — angetroffen wird. Und da die Subtraktion ein Aufheben ist, welches geschieht, wenn entgegengesetzte Grössen zusammengenommen werden, so ist klar, dass das — eigentlich nicht ein Zeichen der Subtraktion sein könne, wie es gemeiniglich vorgestellt wird, sondern das + und — zusammen nur zuerst eine Abziehung bezeichnen. Daher $- 4 - 5 = - 9$ gar keine Subtraktion war, sondern eine wirkliche Vermehrung und Zusammenthuung von Grössen einerlei Art. Aber $+ 9 - 5 = 4$ bedeutet eine Abziehung, indem die Zeichen der Entgegensetzung andeuten, dass die eine in der anderen, so viel ihr gleich ist, aufhebe. Ebenso bedeutet das Zeichen + für sich allein eigentlich keine Addition, sondern nur insofern die Grösse, davor es steht, mit einer anderen, davor auch + steht oder gedacht wird, soll verbunden werden. Soll sie aber mit einer, davor — steht, zusammengenommen werden, so kann dieses nicht anders, als vermittelst der Entgegensetzung geschehen, und da bedeutet das Zeichen + sowohl, als das — eine Subtraktion, nämlich dass eine Grösse in der anderen, so viel ihr gleich ist, aufhebe, wie $- 9 + 4 = - 5$. Um deswillen bedeutet das Zeichen —, in dem Falle $- 9 - 4 = - 13$, keine Sub-

traktion, sondern ebensowohl eine Addition, wie das Zeichen + im Exempel + 9 + 4 = + 13. Denn überhaupt, sofern die Zeichen einerlei sind, so müssen die bezeichneten Sachen schlechthin summirt werden, insofern sie aber verschieden sind, können sie nur durch eine Entgegensetzung, d. i. vermittelst der Subtraktion zusammengenommen werden. Demnach dienen diese zwei Zeichen in der Grössenwissenschaft nur, um diejenigen zu unterscheiden, die einander entgegengesetzt sind, das ist, die einander in der Zusammennehmung ganz oder zum Theil aufheben; damit man erstlich dieses Gegenverhältniss daraus erkenne, und zweitens, nachdem man eine von der anderen abgezogen hat, von der sie sich hat abziehen lassen, man wissen könne, zu welcher von beiderlei Grössen das Facit gehöre. So würde man in dem vorher erwähnten Falle einerlei herausbekommen, wenn der Gang mit dem Ostwinde durch —, und die Fahrt mit dem Westwinde durch + wäre bezeichnet worden, nur dass das Facit alsdenn — zum Zeichen gehabt hätte.

Hieraus entspringt der mathematische Begriff der negativen Grössen. Eine Grösse ist in Ansehung einer anderen negativ, insofern sie mit ihr nicht anders, als durch die Entgegensetzung kann zusammengenommen werden, nämlich so, dass eine in der anderen, so viel ihr gleich ist, aufhebt. Dieses ist nun freilich wohl ein Gegenverhältniss, und Grössen, die einander so entgegengesetzt sind, heben gegenseitig von einander ein Gleiches auf, so dass man also eigentlich keine Grösse schlechthin negativ nennen kann, sondern sagen muss, dass $+ a$ und $- a$ Eines die negative Grösse des Anderen sei. Allein da dieses immer im Sinne kann hinzugedacht werden, so haben die Mathematiker einmal den Gebrauch angenommen, die Grössen, vor welchen das — steht, negative Grössen zu nennen, wobei man gleichwohl nicht aus der Acht lassen muss, dass diese Benennung nicht eine besondere Art Dinge ihrer inneren Beschaffenheit nach, sondern dieses Gegenverhältniss anzeige, mit gewissen anderen Dingen, die durch + bezeichnet werden, in einer Entgegensetzung zusammengenommen zu werden.

Damit wir aus diesem Begriffe dasjenige, was eigentlich der Gegenstand für die Philosophie ist, herausnehmen, ohne besonders auf die Grösse zu sehen, so bemerken

wir zuerst, dass in ihm die Entgegensetzung enthalten sei, welche wir oben die reale genannt haben. Es seien + 8 Kapitalien, — 8 Passivschulden, so widerspricht es sich nicht, dass beide einer Person zukommen. Indessen hebt die eine ein Gleiches auf, das durch die andere gesetzt war, und die Folge ist Zero. Ich werde demnach die Schulden negative Kapitalien nennen. Hierunter aber werde ich nicht verstehen, dass sie Negationen oder blosse Verneinungen von Kapitalien wären; denn alsdenn hätten sie selber zum Zeichen das Zero, und dieses Kapital und Schulden zusammen würden den Werth des Besitzes geben $8 + 0 = 8$, welches falsch ist; sondern dass die Schulden positive Gründe der Verminderung der Kapitalien seien. Da nun diese ganze Benennung jederzeit nur das Verhältniss gewisser Dinge gegen einander anzeigt, ohne welches dieser Begriff sogleich aufhört, so würde es ungereimt sein, darum eine besondere Art von Dingen sich zu gedenken und sie negative Dinge zu nennen; denn selbst der Ausdruck der Mathematiker der negativen Grössen ist nicht genau genug. Denn negative Dinge würden überhaupt Verneinungen (*negationes*) bedeuten, welches aber gar nicht der Begriff ist, den wir festsetzen wollen. Es ist vielmehr genug, dass wir die Gegenverhältnisse schon erklärt haben, die diesen ganzen Begriff ausmachen und die in der Realopposition bestehen. Um indessen sogleich in den Ausdrücken zu erkennen zu geben, dass das Eine der Entgegengesetzten nicht das kontradiktorische Gegentheil des Anderen und, wenn dieses etwas Positives ist, dass jenes nicht eine blosse Verneinung desselben sei, sondern, wie wir bald sehen werden, als etwas Bejahendes ihm entgegengesetzt sei; so werden wir nach der Methode der Mathematiker, das Untergehen ein negatives Aufgehen, Fallen ein negatives Steigen, Zurückgehen ein negatives Fortkommen nennen, damit zugleich aus dem Ausdruck erhelle, dass z. E. Fallen nicht blos vom Steigen so unterschieden sei, wie *non a* und *a*, sondern eben so positiv sei, als das Steigen, nur mit ihm in Verbindung allererst den Grund von einer Verneinung enthalte. Es ist nun freilich klar, dass ich, da es alles hier auf das Gegenverhältniss ankommt, eben sowohl das Untergehen ein negatives Aufgehen, wie das Aufgehen ein negatives Untergehen nennen kann, imglei-

chen sind Kapitalien eben sowohl negative Schulden, wie diese negative Kapitalien sind. Allein es ist etwas wohlgereimter, demjenigen, worauf in jedem Falle die Absicht vorzüglich gerichtet ist, den Namen des Negativen beizufügen, wenn man sein reales Gegentheil bezeichnen will. Z. E. so ist es etwas schicklicher, Schulden negative Kapitalien, als sie umgekehrt zu nennen, obzwar in dem Gegenverhältniss selbst kein Unterschied liegt, sondern in der Beziehung, die das Resultat dieses Gegenverhältnisses auf die übrige Absicht hat. Ich erinnere nur noch, dass ich bisweilen mich des Ausdrucks bedienen werde, dass ein Ding die Negative (Sache) von dem anderen sei. Z. E. die Negative des Aufgehens ist das Untergehen, wodurch ich nicht eine Negation des Andern, sondern etwas, was in einer Realentgegensetzung mit dem Andern steht, will verstanden wissen.

Bei dieser Realentgegensetzung ist folgender Satz als eine Grundregel zu bemerken. Die Realrepugnanz findet nur statt, insofern zwei Dinge als positive Gründe eins die Folge des anderen aufhebt. Es sei Bewegkraft ein positiver Grund, so kann ein realer Widerstreit nur stattfinden, insofern eine andere Bewegkraft mit ihr in Verknüpfung sich gegenseitig die Folge aufheben. Zum allgemeinen Beweise dient Folgendes. Die einander widerstreitenden Bestimmungen müssen erstlich in ebendemselben Subjekte angetroffen werden. Denn gesetzt, es sei eine Bestimmung in einem Dinge und eine andere, welche man will, in einem anderen, so entspringt daraus keine wirkliche Entgegensetzung.*) Zweitens: es kann eine der opponirten Bestimmungen bei einer Realentgegensetzung nicht das kontradiktorische Gegentheil der anderen sein; denn alsdenn wäre der Widerstreit logisch und, wie oben gewiesen worden, unmöglich. Drittens: es kann eine Bestimmung nicht etwas Anderes verneinen, als was durch die andere gesetzt ist; denn darin liegt gar keine Entgegensetzung. Viertens: sie können, insofern sie einander widerstreiten, nicht alle beide verneinend sein; denn alsdenn wird durch keine etwas gesetzt, was durch die andere aufgehoben würde. Demnach

*) Wir werden in der Folge noch von einer potentialen Entgegensetzung handeln.

müssen in jeder Realentgegensetzung die Prädikate alle beide positiv sein, doch so, dass in der Verknüpfung sich die Folgen in demselben Subjekte gegenseitig aufheben. Auf solche Weise sind Dinge, deren eins als die Negative des anderen betrachtet wird, beide für sich betrachtet positiv, allein in einem Subjekte verbunden ist die Folge davon das Zero. Die Fahrt gegen Abend ist ebensowohl eine positive Bewegung, als die gegen Morgen, nur in ebendemselben Schiffe heben sich die dadurch zurückgelegten Wege einander ganz oder zum Theil auf.

Hiedurch will ich nun nicht gemeint haben, als ob diese einander realentgegengesetzten Dinge nicht übrigens viel Verneinungen in sich schlössen. Ein Schiff, das nach Westen bewegt wird, bewegt sich alsdenn nicht nach Osten oder Süden etc. etc., es ist auch nicht in allen Orten zugleich. Viele Negationen, die seiner Bewegung ankleben. Allein dasjenige, was in der östlichen sowohl, als westlichen Bewegung bei allen diesen Verneinungen noch Positives ist, dieses ist das Einzige, was einander real widerstreiten kann und wovon die Folge Zero ist.

Man kann eben dieses durch allgemeine Zeichen auf folgende Art erläutern. Alle wahrhafte Verneinungen, die mithin möglich sind, (denn die Verneinung ebendesselben, was in dem Subjekt zugleich gesetzt ist, ist unmöglich,) können durch das Zero $= 0$ ausgedrückt werden und die Bejahung durch ein jegliches positives Zeichen; die Verknüpfung aber in demselben Subjekte durch $+$ oder $-$. Hier erkennt man, dass $A + 0 = A$, $A - 0 = A$, $0 + 0 = 0$, $0 - 0 = 0$ *) insgesammt keine Entgegensetzungen sind und dass in keinem etwas, was gesetzt war, aufge-

*) Man könnte hier auf die Gedanken kommen, dass $0 - A$ noch ein Fall sei, der hier ausgelassen worden. Allein dieser ist im philosophischen Verstande unmöglich; denn von Nichts kann was Positives nimmermehr weggenommen werden. Wenn in der Mathematik dieser Ausdruck in der Anwendung richtig ist, so kommt es daher, weil das Zero weder die Vermehrung noch Verminderung durch andere Grössen im geringsten etwas ändert. $A + 0 - A$ ist noch immer $A - A$, und daher das Zero ganz müssig. Der Gedanke, welcher davon entlehnt worden, als wenn negative Grössen weniger, wie nichts wären, ist daher nichtig und ungereimt.

hoben wird. Imgleichen ist $A + A$ keine Aufhebung und es bleibt kein Fall übrig, als dieser, $A - A = 0$, d. i. dass von Dingen, deren eines die Negative des anderen ist, beide A und also wahrhaftig positiv sind, doch so, dass eines dasjenige aufhebt, was durchs andere gesetzt ist, welches hier durch das Zeichen — angedeutet wird.

Die **zweite Regel**, welche eigentlich die umgekehrte der ersten ist, lautet also: allenthalben, wo ein positiver Grund ist und die Folge ist gleichwohl Zero, da ist eine Realentgegensetzung, d. i. dieser Grund ist mit einem anderen positiven Grunde in Verknüpfung, welcher die Negative des ersteren ist. Wenn ein Schiff im freien Meer wirklich vom Morgenwind getrieben wird und es kommt nicht von der Stelle, wenigstens nicht so viel, als der Wind dazu Grund enthält, so muss ein Seestrom ihm entgegenstreichen. Dieses will im allgemeinen Verstande so viel sagen, dass die Aufhebung der Folge eines positiven Grundes jederzeit auch einen positiven Grund erheische. Es sei ein beliebiger Grund zu einer Folge b, so kann niemals die Folge 0 sein, als insofern ein Grund zu $-b$, d. i. zu etwas wahrhaftig Positiven da ist, welches dem ersten entgegengesetzt ist; $b - b = 0$. Wenn Jemands Verlassenschaft 10000 Rthlr. Kapital enthält, so kann die ganze Erbschaft nicht blos 6000 Rthlr. ausmachen, ausser insofern $10000 - 4000 = 6000$ ist, das ist, in sofern vier tausend Thaler Schulden oder anderer Aufwand damit verbunden ist. Das Folgende wird zur Erläuterung dieser Gesetze viel beitragen.

Ich mache zu dieser Abtheilung noch folgende Anmerkung, als zum Beschlusse. Die Verneinung, in sofern sie die Folge einer realen Entgegensetzung ist, will ich **Beraubung** (*privatio*) nennen; eine jede Verneinung aber, in sofern sie nicht aus dieser Art von Repugnanz entspringt, soll hier ein **Mangel** (*defectus, absentia*) heissen. Die letztere erfordert keinen positiven Grund, sondern nur den Mangel desselben; die erstere aber hat einen wahren Grund der Position und einen eben so grossen entgegengesetzten. Ruhe ist in einem Körper entweder blos ein Mangel d. i. eine Verneinung der Bewegung, in sofern keine Bewegkraft da ist; oder eine Beraubung, in sofern wohl Bewegkraft anzutreffen, aber die Folge,

nämlich die Bewegung durch eine entgegengesetzte Kraft aufgehoben wird. *)

Zweiter Abschnitt.

In welchem Beispiele aus der Weltweisheit angeführt werden, darin der Begriff der negativen Grössen vorkommt.

1.

Ein jeder Körper widersteht durch Undurchdringlichkeit der Bewegkraft eines anderen, in den Raum einzudringen, den er einnimmt. Da er bei der Kraft des anderen zur Bewegung gleichwohl ein Grund seiner Ruhe ist, so folgt aus dem Vorigen, dass die Undurchdringlichkeit ebensowohl eine wahre Kraft in den Theilen des Körpers vorraussetze, vermittelst deren sie zusammen einen Raum einnehmen, als diejenige immer sein mag, womit ein anderer in diesem Raum sich zu bewegen bestrebt ist.

Stellet euch zur Erläuterung zwei Federn vor, die gegen einander streben. Ohne Zweifel halten sie sich durch gleiche Kräfte in Ruhe. Setzet zwischen beide eine Feder von gleicher Spannkraft, so wird diese durch ihre Bestrebung die nämliche Wirkung leisten und beide Federn nach der Regel der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung in Ruhe erhalten. An die Stelle dieser Feder bringt dagegen einen jeden festen Körper dazwischen, so wird durch ihn eben dasselbe geschehen, und die vorher gedachten Federn werden durch seine Undurchdringlichkeit in Ruhe erhalten werden. Die Ursache der Undurchdringlichkeit ist demnach eine wahre Kraft, denn sie thut dasselbe, was eine wahre Kraft thut. Wenn ihr nun Anziehung eine Ursache, welche es auch sein mag, nennt, vermöge deren ein Körper andere nöthigt, gegen den Raum, den er einnimmt, zu drücken oder sich zu bewegen (es ist aber hier genug, sich diese Anziehung nur zu gedenken), so ist die Undurchdringlichkeit eine nega-

tive Anziehung. Dadurch wird alsdann angezeigt, dass sie ein ebenso positiver Grund sei, als eine jede andere Bewegkraft in der Natur; und da die negative Anziehung eigentlich eine wahre Zurückstossung ist, so wird in den Kräften der Elemente, vermöge deren sie einen Raum einnehmen, doch aber so, dass sie diesem selbst Schranken setzen, durch den Conflictus zweier Kräfte, die einander entgegengesetzt sind, Anlass zu vielen Erläuterungen gegeben, worin ich glaube, zu einer deutlichen und zuverlässigen Erkenntniss gekommen zu sein, die ich in einer anderen Abhandlung bekannt machen werde. [3])

2.

Wir wollen ein Beispiel aus der Seelenlehre nehmen. Es ist die Frage, ob Unlust lediglich ein Mangel der Lust, oder ein Grund der Beraubung derselben, der an sich selbst zwar etwas Positives und nicht lediglich das kontradiktorische Gegentheil von Lust, ihr aber im Realverstande entgegengesetzt sei, und also ob die Unlust eine negative Lust könne genannt werden? Nun lehrt gleichfalls die innere Empfindung, dass die Unlust mehr als eine blosse Verneinung sei. Denn was man auch nur für Lust haben mag, so fehlt hierbei doch immer einige mögliche Lust, so lange wir eingeschränkte Wesen sind. Derjenige, welcher ein Medikament, das wie das reine Wasser schmeckt, einnimmt, hat vielleicht eine Lust über die erwartete Gesundheit; in dem Geschmacke hingegen fühlt er eben keine Lust, dieser Mangel ist aber noch nicht Unlust. Gebt ihm ein Arzneimittel von Wermuth. Diese Empfindung ist sehr positiv. Hier ist nicht ein blosser Mangel von Lust, sondern etwas, was ein wahrer Grund des Gefühls ist, welches man Unlust nennt.

Allein man kann aus der angeführten Erläuterung allenfalls nur erkennen, dass die Unlust nicht lediglich ein Mangel, sondern eine positive Empfindung sei; dass sie aber sowohl etwas Positives, als auch der Lust real entgegengesetzt sei, erhellt am deutlichsten auf folgende Art. Man bringt einer spartanischen Mutter die Nachricht, dass ihr Sohn im Treffen für das Vaterland heldenmüthig gefochten habe. Das angenehme Gefühl der Lust bemächtigt sich ihrer Seele. Es wird hinzugefügt, er

habe hierbei einen rühmlichen Tod erlitten. Dieses vermindert gar sehr jene Lust und setzt sie auf einen geringeren Grad. Nennt die Grade der Lust aus dem ersten Grunde allein $4a$, und die Unlust sei blos eine Verneinung $= 0$, so ist, nachdem beides zusammengenommen worden, der Werth des Vergnügens $4a + 0 = 4a$, und also wäre die Lust durch die Nachricht des Todes nicht vermindert worden, welches falsch ist. Es sei demnach die Lust aus seiner bewiesenen Tapferkeit $= 4a$, und was da übrig bleibt, nachdem aus der anderen Ursache die Unlust mitgewirkt hat, $= 3a$, so ist die Unlust $= a$ und sie ist die Negative der Lust, nämlich $-a$ und daher $4a - a = 3a$.

Die Schätzung des ganzen Werths der gesammten Lust in einem vermischten Zustande würde auch sehr ungereimt sein, wenn Unlust eine blosse Verneinung und dem Zero gleich wäre. Jemand hat ein Landgut gekauft, dessen Ertrag jährlich 2000 Rthlr. ist. Man drücke den Grad der Lust über diese Einnahme, insofern sie rein ist, mit 2000 aus. Alles, was er aber von dieser Einnahme abgeben muss, ohne es zu geniessen, ist ein Grund der Unlust. Grundzins 200 Rthlr., Gesindelohn 100 Rthlr., Reparatur 150 Rthlr. jährlich. Ist die Unlust eine blosse Verneinung $= 0$, so ist alles in einander gerechnet die Lust, die er an seinem Kauf hat, $2000 + 0 + 0 + 0 = 2000$, d. i. eben so gross, als wenn er den Ertrag ohne Abgaben geniessen könnte. Nun ist aber offenbar, dass er sich nicht mehr über diese Einkünfte zu erfreuen hat, als in sofern ihm nach Abzug der Abgaben was übrig bleibt, und es ist der Grad des Wohlgefallens $2000 - 200 - 100 - 150 = 1550$. Es ist demnach die Unlust nicht blos ein Mangel der Lust, sondern ein positiver Grund, diejenige Lust, die aus einem anderen Grunde stattfindet, ganz oder zum Theil aufzuheben, und ich nenne sie daher eine **negative Lust**. Der Mangel der Lust sowohl als der Unlust, in sofern er aus dem Mangel der Gründe hierzu herzuleiten ist, heisst **Gleichgültigkeit** (*indifferentia*). Der Mangel der Lust sowohl als Unlust, insofern er als eine Folge aus der Realopposition gleicher Gründe abhängt, heisst das **Gleichgewicht** (*aequilibrium*); beides ist Zero, das Erstere aber eine Verneinung schlechthin, das Zweite eine Beraubung. Der Zustand des Gemüths,

in welchem, bei ungleicher entgegengesetzter Lust und Unlust, von einer dieser beiden Empfindungen etwas übrig bleibt, ist das Uebergewicht der Lust oder Unlust (*suprapondium voluptatis vel taedii*). Nach dergleichen Begriffen suchte der Herr von Maupertius in seinem Versuche der moralischen Weltweisheit die Summe der Glückseligkeit des menschlichen Lebens zu schätzen, und sie kann auch nicht anders geschätzt werden, nur dass diese Aufgabe für Menschen unauflöslich ist, weil nur gleichartige Empfindungen können in Summen gezogen werden, das Gefühl aber in dem sehr verwickelten Zustande des Lebens nach der Mannichfaltigkeit der Rührungen sehr verschieden scheint. Der Calcul gab diesem gelehrten Manne ein negatives Facit, worin ich ihm gleichwohl nicht beistimme.

Aus diesen Gründen kann man die Verabscheuung eine negative Begierde, den Hass eine negative Liebe, die Hässlichkeit eine negative Schönheit, den Tadel einen negativen Ruhm etc. nennen. Man könnte hierbei vielleicht denken, dass dieses alles nur eine Krämerei mit Worten sei. Allein nur diejenigen werden so urtheilen, die nicht wissen, welcher Vortheil darin steckt, wenn die Ausdrücke zugleich das Verhältniss zu schon bekannten Begriffen anzeigen, wovon die mindeste Erfahrenheit in der Mathematik Jedermann leicht belehren kann. Der Fehler, darin um dieser Vernachlässigung willen viele Philosophen verfallen sind, liegt am Tage. Man findet, dass sie mehrentheils die Uebel wie blosse Verneinungen behandeln, ob es gleich nach unseren Erläuterungen offenbar ist, dass es Uebel des Mangels (*mala defectus*) und Uebel der Beraubung (*mala privationis*) giebt. Die ersteren sind Verneinungen, zu deren entgegengesetzter Position kein Grund ist, die letzteren setzen positive Gründe voraus, dasjenige Gute aufzuheben, wozu wirklich ein anderer Grund ist, und sind ein negatives Gute. Dieses letztere ist ein viel grösseres Uebel, als das erstere. Nicht-Geben ist in Verhältniss auf den, der bedürftig ist, ein Uebel; aber Nehmen, Erpressen, Stehlen ist in Absicht auf ihn ein viel grösseres, und Nehmen ist ein negatives Geben. Man könnte ein Aehnliches bei logischen Verhältnissen zeigen. Irrthümer sind negative Wahrheiten (man vermenge dieses

nicht mit der Wahrheit negativer Sätze), eine Widerlegung ist ein negativer Beweis; allein ich besorge, mich hierbei zu lange aufzuhalten. Es ist meine Absicht, nur diese Begriffe in den Gang zu bringen, der Nutzen wird sich durch den Gebrauch finden, und ich werde davon im dritten Abschnitt einige Aussichten geben. [4])

3.

Die Begriffe der realen Entgegensetzung haben auch ihre nützliche Anwendung in der praktischen Weltweisheit. Untugend (*demeritum*) ist nicht lediglich eine Verneinung; sondern eine negative Tugend (*meritum negativum*). Denn Untugend kann nur stattfinden, insofern als in einem Wesen ein inneres Gesetz ist (entweder blos das Gewissen oder auch das Bewusstsein eines positiven Gesetzes), welchem entgegengehandelt wird. Dieses innere Gesetz ist ein positiver Grund einer guten Handlung, und die Folge kann blos darum Zero sein, weil diejenige, welche aus dem Bewusstsein des Gesetzes allein fliessen würde, aufgehoben wird. Es ist also hier eine Beraubung, eine reale Entgegensetzung und nicht blos ein Mangel. Man bilde sich nicht ein, dass dieses lediglich auf die Begehungsfehler (*demerita commissionis*) und nicht zugleich auf die Unterlassungsfehler (*demerita omissionis*) gehe. Ein unvernünftig Thier verübt keine Tugend. Es ist diese Unterlassung aber nicht Untugend (*demeritum*). Denn es ist keinem inneren Gesetze entgegengehandelt worden. Es ward nicht durch inneres moralisches Gefühl zu einer guten Handlung getrieben, und dadurch, dass es ihm widerstanden, oder vermittelst eines Gegengewichts wurde das Zero oder die Unterlassung als eine Folge nicht bestimmt. Sie ist hier eine Verneinung schlechthin, aus Mangel eines positiven Grundes, und keine Beraubung. Setzet dagegen einen Menschen, der demjenigen, dessen Noth er sieht und dem er leicht helfen kann, nicht hilft. Hier ist, wie in dem Herzen eines jeden Menschen, so auch bei ihm ein positives Gesetz der Nächstenliebe. Dieses muss überwogen werden. Es gehört hierzu eine wirkliche innere Handlung aus Bewegungsursachen, damit die Unterlassung möglich sei. Dieses Zero ist die Folge einer realen Entgegensetzung.

Es kostet auch wirklich einigen Menschen im Anfange merkliche Mühe, einiges Gute zu unterlassen, wozu sie die positiven Antriebe in sich bemerken; die Gewohnheit erleichtert alles, und diese Gewohnheit wird zuletzt wenig mehr wahrgenommen. Es sind demnach die Begehungssünden von den Unterlassungssünden moralisch nicht der Art, sondern der Grösse nach nur unterschieden. Physisch, nämlich den äussern Folgen nach, sind sie auch wohl der Art nach verschieden. Derjenige, der nichts bekommt, leidet ein Uebel des Mangels, und, dem genommen wird, ein Uebel der Beraubung. Allein was den moralischen Zustand desjenigen, dem die Unterlassungssünde zukommt, anlangt, so wird zur Begehungssünde nur ein grösserer Grad der Handlung erfordert. So wie das Gegengewicht am Hebel eine wahrhafte Kraft anwendet, um die Last blos in Ruhe zu erhalten, und nur einiger Vermehrung bedarf, um es auf die andere Seite wirklich zu bewegen; eben also, wer nicht bezahlt, was er schuldig ist, der wird in gewissen Umständen betrügen, um zu gewinnen, und wer nicht hilft, wenn er kann, der wird, sobald sich die Bewegursachen vergrössern, den Andern verderben. Liebe und Nicht-Liebe sind eins das kontradiktorische Gegentheil vom anderen. Nicht-Liebe ist eine wahrhafte Verneinung, aber in Ansehung dessen, wozu man sich einer Verbindlichkeit zu lieben bewusst ist, ist diese Verneinung nur durch reale Entgegensetzung und mithin nur als eine Beraubung möglich. Und in einem solchen Falle ist nicht zu lieben und zu hassen nur eine Verschiedenheit in Graden. Alle Unterlassungen, die zwar Mängel einer grösseren moralischen Vollkommenheit sind, aber nicht Unterlassungssünden, sind dagegen nichts, als Verneinungen schlechthin einer gewissen Tugend und nicht Beraubungen oder Untugend. Von dieser Art sind die Mängel der Heiligen und die Fehler edler Seelen. Es fehlt ein gewisser grösserer Grund der Vollkommenheit und der Mangel äussert sich nicht um der Entgegenwirkung willen.

Man könnte die Anwendung der angeführten Begriffe auf die Gegenstände der praktischen Weltweisheit noch sehr erweitern. Verbote sind negative Gebote, Strafen negative Belohnungen u. s. w. Allein meine Absicht ist für jetzt erreicht, wenn nur der Gebrauch dieses

Gedankens überhaupt verstanden wird. Ich bemerke wohl, dass Lesern von aufgeklärter Einsicht die bisherige Erläuterung weitläuftiger vorkommen werde, als nöthig ist. Allein man wird mich entschuldigen, sobald man bedenkt, dass es sonsten noch ein sehr ungelehriges Geschlecht von Beurtheilern gebe, welche, indem sie ihr Leben nur mit einem einzigen Buche zubringen, nichts verstehen, als was darin enthalten ist, und in Ansehung deren die äusserste Weitläuftigkeit nicht überflüssig ist. [5])

4.

Wir wollen noch ein Beispiel aus der Naturwissenschaft entlehnen. In der Natur giebt es viele Beraubungen aus dem Conflictus zweier wirkenden Ursachen, deren eine die Folge der anderen durch reale Entgegensetzung aufhebt. Es ist aber oftmals ungewiss, ob es nicht vielleicht blos die Verneinung des Mangels sei, weil eine positive Ursache fehlt, oder ob es die Folge der Opposition wahrhafter Kräfte sei, so wie die Ruhe entweder der fehlenden Bewegursache, oder dem Streit zweier einander aufhaltenden Bewegkräfte beizumessen ist. Es ist z. E. eine berühmte Frage, ob die Kälte eine positive Ursache erheische, oder ob sie, als ein Mangel schlechthin, der Abwesenheit der Ursache der Wärme beizumessen sei. Ich halte mich, so weit es zu meinem Zwecke dient, hierbei ein wenig auf. Ohne Zweifel ist die Kälte selber nur eine Verneinung der Wärme, und es ist leicht einzusehen, dass sie an sich selbst auch ohne positiven Grund möglich sei. Eben so leicht ist es aber zu verstehen, dass sie auch von einer positiven Ursache herrühren könne und wirklich bisweilen daraus entspringe, was man auch für eine Meinung vom Ursprung der Wärme annehmen mag. Man kennt keine absolute Kälte in der Natur, und wenn man von ihr redet, so versteht man sie nur vergleichungsweise. Nun stimmen Erfahrung und Vernunftgründe zusammen, den Gedanken des berühmten von Musschenbroeck zu bestätigen: dass die Erwärmung nicht in der inneren Erschütterung, sondern in dem wirklichen Uebergange des Elementarfeuers aus einer Materie in die andere bestehe, obgleich dieser Uebergang ver-

muthlich mit einer inneren Erschütterung begleitet sein mag, imgleichen diese erregte Erschütterung den Austritt des Elementarfeuers aus den Körpern befördert. Auf diesem Fuss, wenn das Feuerelement unter den Körpern in einem gewissen Raum im Gleichgewichte ist, sind sie verhältnissweise gegen einander weder kalt noch warm. Ist dieses Gleichgewicht gehoben, so ist diejenige Materie, in die das Elementarfeuer übergeht, verhältnissweise gegen den, der dadurch desselben beraubt wird, kalt, dieser dagegen heisst, insofern er in jenen diese Materie der Wärme überlässt, in Ansehung desselben warm. Der Zustand in dieser Veränderung heisst bei jenem Erwärmung, bei diesem Erkältung, bis alles wiederum im Gleichgewichte ist.

Nun ist wohl nichts natürlicher zu gedenken, als dass die Anziehungskräfte der Materie dieses subtile und elastische Flüssige so lange in Bewegung setzen und die Masse der Körper damit anfüllen, bis es allerwärts im Gleichgewicht ist, wenn nämlich die Räume in dem Verhältniss der Anziehungen, die daselbst wirken, damit angefüllt sind. Und hier fällt es deutlich in die Augen, dass eine Materie, die eine andere in der Berührung erkältet, durch wahrhafte Kraft (der Anziehung) das Elementarfeuer raube, womit die Masse des anderen erfüllt war, und dass die Kälte jenes Körpers eine negative Wärme genannt werden könne, weil die Verneinung, die in dem wärmeren Körper daraus folgt, eine Beraubung ist. Allein hier würde die Einführung dieser Benennung ohne Nutzen und nicht viel besser, als ein Wortspiel sein. Meine Absicht ist hierbei nur auf dasjenige, was folgt, gerichtet.

Es ist lange bekannt, dass die magnetischen Körper zwei einander entgegenstehende Enden haben, die man Pole nennt, und deren der eine den gleichnamigen Punkt an dem anderen zurückstösst und den anderen anzieht. Allein der berühmte Professor Aepinus zeigte in einer Abhandlung von der Aehnlichkeit der elektrischen Kraft mit der magnetischen, dass elektrisirte Körper bei einer gewissen Behandlung eben sowohl zwei Pole an sich zeigen, deren einen er den positiven, den anderen den negativen Pol nennt, und wovon der eine dasjenige an-

zieht, was der andere zurückstösst. Diese Erscheinung wird am deutlichsten wahrgenommen, wenn eine Röhre einem elektrischen Körper nahe genug gebracht wird, doch so, dass sie keinen Funken aus ihm zieht. Ich behaupte nun: dass bei den Erwärmungen oder Erkältungen, d. i. bei allen Veränderungen der Wärme oder Kälte, vornehmlich den schnellen, die in einem zusammenhängenden Mittelraum oder in die Länge ausgebreiteten Körper an einem Ende geschehen, jederzeit gleichsam zwei Pole der Wärme anzutreffen sind, wovon der eine positiv, d. i. über den vorigen Grad des gedachten Körpers, der andere negativ, nämlich unter diesen Grad warm, d. i. kalt wird. Man weiss, dass verschiedene Erdgrüfte inwendig desto stärkeren Frost zeigen, je mehr draussen die Sonne Luft und Erde erwärmt, und Matthias Bel, der die im karpathischen Gebirge beschreibt, fügt hinzu, dass es eine Gewohnheit der Bauern in Siebenbürgen sei, ihr Getränk kalt zu machen, wenn sie es in die Erde verscharren und ein schnell brennendes Feuer darüber machen. Es scheint, dass die Erdschicht in dieser Zeit auf der oberen Fläche nicht positiv warm werden könne, ohne in etwas grösserer Tiefe die Negative davon zu sein. Boerhave führt sonst an, dass das Feuer der Schmiedeheerde in einem gewissen Abstande Kälte verursacht habe. In der freien Luft über der Erdoberfläche scheint eben sowohl diese Entgegensetzung, vornehmlich bei den schnellen Veränderungen zu herrschen. Herr Jacobi führt irgendwo in dem Hamburg. Magazin an, dass bei der strengen Kälte, die oftmals weit gestreckte Länder angreift, doch gemeiniglich in einem langen Striche ansehnliche Plätze zwischen inne liegen, wo es temperirt und gelinde ist. Eben so fand Herr Aepinus bei der Röhre, deren ich gedachte, dass von dem positiven Pol des einen bis zum negativen des anderen in gewissen Weiten die positiv- und negativelektrischen Stellen abwechselten. Es scheint, es könne in irgend einer Region der Luft die Erwärmung nicht anheben, ohne in einer anderen gleichsam die Wirkung eines negativen Pols, d. i. Kälte eben dadurch zu veranlassen, und auf diesen Fuss wird umgekehrt die an einem Orte behende zunehmende Kälte die Wärme in einer anderen Gegend zu vermehren dienen, gleichwie, wenn ein an einem

Ende erhitzter metallener Stab plötzlich im Wasser abgekühlt wird, die Wärme des anderen Endes zunimmt.*)

---

*) Die Versuche, um sich der entgegengesetzten Pole der Wärme gewiss zu machen, würden, wie mich dünkt, leicht anzustellen sein. In einer blechernen horizontalen Röhre von der Länge eines Fusses, welche an beiden Enden ein paar Zoll senkrecht in die Höhe gebogen wäre, wenn sie mit Weingeist angefüllt und auf der einen Seite derselbe angesteckt würde, indem in dem andern Ende das Thermometer stände, würde sich meinem Vermuthen nach diese negative Entgegensetzung bald zeigen; wie man denn, um durch einseitige Erkältung die Wirkung auf der andern Seite wahrzunehmen, sich des Salzwassers bedienen könnte, in welches auf der einen Seite gestossenes Eis geworfen werden könnte. Bei dieser Gelegenheit will ich nur noch bemerken, von welcher Beobachtung, die ich wünsche angestellt zu sehen, aller Wahrscheinlichkeit nach die Erklärung der künstlichen Kälte und Wärme bei den Auflösungen gewisser vermengten Materien viel Licht bekommen würde. Ich überrede mich nämlich, dass der Unterschied dieser Erscheinungen vornehmlich darauf beruhen werde, ob die vermengten Flüssigkeiten nach der völligen Vereinbarung mehr oder weniger Volumen einnehmen, als ihr Raumesinhalt zusammengenommen vor der Vermischung austrug. Im ersteren Falle behaupte ich, werden sie Wärme, im zweiten Kälte am Thermometer zeigen. Denn in dem Falle, da sie nach der Vermengung ein dichteres Medium geben, ist nicht allein mehr attractivische Materie, welche das Element des benachbarten Feuers in sich zieht, als vorher in einem gleichen Raum, sondern es ist auch zu vermuthen, dass das Anziehungsvermögen grösser werde, als nach Proportion der zunehmenden Dichtigkeit, indessen dass vielleicht die Ausspannungskraft des verdichteten Aethers nur so, wie bei der Luft in Verhältniss der Dichtigkeit zunimmt, weil nach dem Newton die Anziehungen in grosser Nahheit in viel grösserer Proportion stehen, als der umgekehrten der Entfernungen. Auf solche Weise wird die Mischung, wenn sie mehr Dichtigkeit hat, als beider mengbarer Sachen Dichtigkeit vor der Vermengung zusammengenommen, in Ansehung der benachbarten Körper das Uebergewicht der Anziehung gegen das Elementarfeuer zeigen und, indem sie das Thermometer desselben beraubt, Kälte blicken lassen. Alles aber wird umgekehrt vor sich gehen, wenn die Mischung ein dünneres Medium giebt. Denn indem sie eine Menge Elementarfeuers fahren lässt, so ziehen es benachbarte Materien an und zeigen das Phänomenon der Wärme. Der Ausgang der Versuche entspricht nicht immer den Vermuthungen. Wenn aber die Versuche nicht lediglich eine Sache des Ohngefährs sein sollen, so müssen sie durch Vermuthung veranlasst werden.

Demnach hört der Unterschied der Wärmepole alsbald auf, wenn die Mittheilung oder Beraubung Zeit genug gehabt hat, sich durch die ganze Materie gleichförmig zu verbreiten, gleichwie die Röhre des Herrn Professor Aepinus nur einerlei Elektricität zeigt, sobald sie den Funken gezogen hat. Vielleicht dass auch die grosse Kälte der oberen Luftgegend nicht lediglich dem Mangel der Erwärmungsmittel, sondern einer positiven Ursache beizumessen ist, nämlich, dass sie in Ansehung der Wärme nach dem Maasse negativ wird, als die untere Luft und Boden es positiv sind. Ueberhaupt scheinen die magnetische Kraft, die Elektricität und die Wärme durch einerlei Mittelmaterie zu geschehen. Alle insgesammt können durch Reiben erregt werden, und ich vermuthe, dass die Verschiedenheit der Pole und die Entgegensetzung der positiven und negativen Wirksamkeit durch eine geschickte Behandlung eben sowohl bei den Erscheinungen der Wärme dürften bemerkt werden. Die schiefe Fläche des Galilei, der Perpendikel des Huygens, die Quecksilberröhre des Torricelli, die Luftpumpe des Otto Guericke und das gläserne Prisma des Newton haben uns den Schlüssel zu grossen Naturgeheimnissen gegeben. Die negative und positive Wirksamkeit der Materien, vornehmlich bei der Elektricität, verbergen allem Ansehen nach wichtige Einsichten, und eine glücklichere Nachkommenschaft, in deren schöne Tage wir hinaussehen, wird hoffentlich davon allgemeine Gesetze erkennen, was uns für jetzt in einer noch zweideutigen Zusammenstimmung erscheint. [6])

Dritter Abschnitt.

Enthält einige Betrachtungen, welche zu der Anwendung des gedachten Begriffs auf die Gegenstände der Weltweisheit vorbereiten können.

Was ich bis daher vorgetragen habe, sind nur die ersten Blicke, die ich auf einen Gegenstand von Wichtigkeit, aber nicht minderer Schwierigkeit werfe. Wenn man

von den angeführten Beispielen, die begreiflich genug sind, zu allgemeinen Sätzen hinaufsteigt, so hat man Ursache, äusserst besorgt zu sein, dass sich auf einer unbetretenen Bahn Fehltritte zutragen können, die vielleicht nur im Fortgange bekannt werden. Ich gebe demnach dasjenige, was ich noch hierüber zu sagen habe, nur für einen Versuch aus, der sehr unvollkommen ist, ob ich mir gleich von der Aufmerksamkeit, die man darauf etwa verwenden möchte, mannichfaltigen Nutzen verspreche. Ich weiss wohl, dass ein dergleichen Geständniss eine sehr schlechte Empfehlung zum Beifalle ist für diejenigen, die einen dreisten dogmatischen Ton verlangen, um sich in eine jede Richtung bringen zu lassen, darin man sie haben will. Aber ohne das mindeste Bedauern über den Verlust des Beifalls von dieser Art zu empfinden, sehe ich es einer so schlüpfrigen Erkenntniss, wie die metaphysische ist, für viel gemässer an, seine Gedanken zuvörderst der öffentlichen Prüfung darzulegen in der Gestalt unsicherer Versuche, als sie sogleich mit allem Ausputz von angemasster Gründlichkeit und vollständiger Ueberzeugung anzukündigen, weil alsdann gemeiniglich alle Besserung von der Hand gewiesen und ein jedes Uebel, das darin anzutreffen ist, unheilbar wird.

1.

Jedermann versteht leicht, warum etwas nicht ist, insofern nämlich der positive Grund dazu mangelt; aber wie dasjenige, was da ist, aufhört zu sein, dieses ist so leicht nicht verstanden. Es existirt z. E. anjetzo in meiner Seele die Vorstellung der Sonne durch die Kraft meiner Einbildung. Den folgenden Augenblick höre ich auf, diesen Gegenstand zu gedenken. Diese Vorstellung, welche war, hört in mir auf zu sein, und der nächste Zustand ist das Zero vom vorigen. Wollte ich zum Grunde hiervon angeben, dass darum der Gedanke aufgehört wäre, weil ich im folgenden Augenblicke unterlassen hätte, ihn zu bewirken, so wäre die Antwort von der Frage gar nicht unterschieden; denn es ist eben hiervon die Rede, wie eine Handlung, die wirklich geschieht, könne unterlassen werden, d. i. aufhören könne zu sein.

Ich sage demnach: ein jedes Vergehen ist ein

negatives Entstehen, d. i. es wird, um etwas Positives, was da ist, aufzuheben, eben sowohl ein wahrer Realgrund erfordert, als um es hervorzubringen, wenn es nicht ist. Der Grund hiervon ist in dem Vorigen enthalten. Es sei a gesetzt, so ist nur $a - a = 0$, d. i. nur insofern ein gleicher, aber entgegengesetzter Realgrund mit dem Grunde von a verbunden ist, kann a aufgehoben werden. Die körperliche Natur bietet allerwärts Beispiele davon dar. Eine Bewegung hört niemals gänzlich oder zum Theil auf, ohne dass eine Bewegungskraft, welche derjenigen gleich ist, die die verlorene Bewegung hätte hervorbringen können, damit in der Entgegensetzung verbunden wird. Allein auch die innere Erfahrung über die Aufhebung der durch die Thätigkeit der Seele wirklich gewordenen Vorstellungen und Begierden stimmt damit sehr wohl zusammen. Man empfindet es in sich selbst sehr deutlich, dass, um einen Gedanken voll Gram bei sich vergehen zu lassen und aufzuheben, wahrhafte und gemeiniglich grosse Thätigkeit erfordert wird. Es kostet wirkliche Anstrengung, eine zum Lachen reizende lustige Vorstellung zu vertilgen, wenn man sein Gemüth zur Ernsthaftigkeit bringen will. Eine jede Abstraktion ist nichts Anderes, als eine Aufhebung gewisser klaren Vorstellungen, welche man gemeiniglich darum anstellt, damit dasjenige, was übrig ist, desto klarer vorgestellt werde. Jedermann weiss aber, wie viel Thätigkeit hierzu erfordert wird, und so kann man die Abstraktion eine negative Aufmerksamkeit nennen, das ist, ein wahrhaftes Thun und Handeln, welches derjenigen Handlung, wodurch die Vorstellung klar wird, entgegengesetzt ist und durch die Verknüpfung mit ihr das Zero, oder den Mangel der klaren Vorstellung zuwege bringt. Denn sonst, wenn sie eine Verneinung und Mangel schlechthin wäre, so würde dazu eben so wenig Anstrengung einer Kraft erfordert werden, als dazu, dass ich etwas nicht weiss, weil niemals ein Grund dazu war, Kraft nöthig ist.

Eben dieselbe Nothwendigkeit eines positiven Grundes zu Aufhebung eines inneren Accidens der Seele zeigt sich in der Ueberwindung der Begierden, wobei man sich der oben angeführten Beispiele bedienen kann. Ueberhaupt aber, auch ausser den Fällen, da man sich dieser entgegengesetzten Thätigkeit sogar bewusst ist und die wir

angeführt haben, hat man keinen genugsamen Grund, sie alsdann in Abrede zu ziehen, wenn wir sie nicht klar in uns bemerken. Ich gedenke z. E. anjetzt an den Tiger. Dieser Gedanke verliert sich und es fällt mir dagegen der Schakal ein. Man kann freilich bei dem Wechsel der Vorstellungen eben keine besondere Bestrebung der Seele in sich wahrnehmen, die da wirkte, um eine von den gedachten Vorstellungen aufzuheben. Allein welche bewundernswürdige Geschäftigkeit ist nicht in den Tiefen unseres Geistes verborgen, die wir mitten in der Ausübung nicht bemerken, darum weil der Handlungen sehr viel sind, jede einzelne aber nur sehr dunkel vorgestellt wird. Die Beweisthümer davon sind Jedermann bekannt; man mag unter diesen nur die Handlungen in Erwägung ziehen, die unbemerkt in uns vorgehen, wenn wir lesen, so muss man darüber erstaunen. Man kann unter anderen hierüber die Logik des Reimarus nachsehen, welcher hierüber Betrachtung anstellt. Und so ist zu urtheilen, dass das Spiel der Vorstellungen und überhaupt aller Thätigkeiten unserer Seele, insofern ihre Folgen, nachdem sie wirklich waren, wieder aufhören, entgegengesetzte Handlungen voraussetzen, davon eine die Negative der anderen ist, zu Folge den gewissen Gründen, die wir angeführt haben, ob uns gleich nicht immer die innere Erfahrung davon belehren kann.

Wenn man die Gründe in Erwägung zieht, auf welchen die hier angeführte Regel beruht, so wird man alsbald inne, dass, was die Aufhebung eines existirenden Etwas anlangt, unter den Accidentien der geistigen Naturen desfalls kein Unterschied sein könne von den Folgen wirksamer Kräfte in der körperlichen Welt, nämlich dass sie niemals anders aufgehoben werden, als durch eine wahre entgegengesetzte Bewegkraft eines Anderen; und ein inneres Accidens, ein Gedanke der Seele kann nicht aufhören zu sein, ohne eine wahrhaft thätige Kraft eben desselben denkenden Subjekts. Der Unterschied betrifft hier nur die verschiedenen Gesetze, welchen diese zweierlei Arten von Wesen untergeordnet sind; indem der Zustand der Materie niemals anders, als durch äussere Ursache, der eines Geistes aber auch durch eine innere Ursache verändert werden kann; die Nothwendigkeit der

Realentgegensetzung bleibt indessen bei diesem Unterschiede immer dieselbe.

Ich bemerke nochmals, dass es ein betrügerischer Begriff sei, wenn man die Aufhebung der positiven Folgen der Thätigkeit unserer Seele glaubt verstanden zu haben, wenn man sie Unterlassungen nennt. Es ist überaus merkwürdig, dass, je mehr man seine gemeinsten und zuversichtlichsten Urtheile durchforscht, desto mehr man solche Blendwerke entdeckt, da wir mit Worten zufrieden sind, ohne etwas von den Sachen zu verstehen. Dass ich jetzt einen gewissen Gedanken nicht habe, ist, wenn er vorher auch nicht gewesen ist, daraus freilich verständlich genug, wenn ich sage: ich unterlasse dieses zu denken; denn dieses Wort bedeutet alsdann den Mangel des Grundes, woraus der Mangel der Folge begriffen wird. Heisst es aber: woher ist ein Gedanke in mir nicht mehr, der kurz vorher war? so ist die vorige Antwort ganz nichtig. Denn dieses Nichtsein ist nunmehr eine Beraubung und das Unterlassen hat anjetzt einen ganz anderen Sinn,*) nämlich die Aufhebung einer Thätigkeit, die kurz vorher war. Dieses ist aber die Frage, die ich thue, und bei der ich mich durch ein Wort nicht so leicht abspeisen lasse. Bei der Anwendung der gedachten Regel auf allerlei Fälle der Natur hat man viel Behutsamkeit nöthig, damit man nicht fälschlich etwas Verneinendes für positiv halte, welches leicht geschieht. Denn der Sinn des Satzes, den ich hier angeführt habe, geht auf das Entstehen und Vergehen von Etwas, das da positiv ist. Z. E. das Vergehen einer Flamme, weil die Nahrung erschöpft ist, ist kein negatives Entstehen, d. i. es gründet sich nicht auf eine wahrhafte Bewegkraft, die derjenigen, wodurch sie entsteht, entgegengesetzt ist. Denn die Fortdauer einer Flamme ist nicht die Dauer einer Bewegung, die schon da ist, sondern die beständige Erzeugung neuer Bewegungen anderer brennbarer Dunsttheilchen.**) Demnach ist

*) Dieser Sinn selbst kommt dem Worte nicht einmal eigentlich zu.

**) Ein jeder Körper, dessen Theile sich plötzlich in Dunst verwandeln und also die Zurückstossung ausüben, die dem Zusammenhange entgegengesetzt ist, sprüht Feuer von sich und brennt, weil das Elementarfeuer, das vorher im Stande der Zusammendrückung war, behende frei wird und sich ausbreitet.

das Aufhören der Flamme nicht das Aufheben einer wirklichen Bewegung, sondern der Mangel neuer Bewegungen und mehrerer Trennungen, darum weil die Ursache dazu fehlt, nämlich die fernere Nahrung des Feuers, welches alsdann nicht als ein Aufheben einer existirenden Sache, sondern als der Mangel des Grundes zu einer möglichen Position (der weiteren Absonderung) muss angesehen werden. Doch genug hiervon. Ich schreibe dieses, um den Versuchen in dergleichen Art von Erkenntniss Anlass zu weiterer Betrachtung zu geben; die Unerfahrenen würden freilich mehr Erläuterung zu fordern berechtigt sein. [7])

2.

Die Sätze, die ich in dieser Nummer vorzutragen gedenke, scheinen mir von der äussersten Wichtigkeit zu sein. Vorher aber muss ich noch zu dem allgemeinen Begriffe der negativen Grössen eine Bestimmung hinzuthun, welche ich mit Bedacht oben bei Seite gesetzt habe, um die Gegenstände einer angestrengten Aufmerksamkeit nicht zu sehr zu häufen. Ich habe bisher die Gründe der realen Entgegensetzung nur erwogen, insofern sie Bestimmungen, deren eine die Negative der anderen ist, wirklich in einem und ebendemselben Dinge setzen, z. E. Bewegkräfte ebendesselben Körpers nach einander gerade entgegengesetzten Richtungen, und da heben die Gründe ihre beiderseitigen Folgen, nämlich die Bewegungen wirklich auf. Daher will ich fürjetzt diese Entgegensetzung die wirkliche nennen (*oppositio actualis*). Dagegen nennt man mit Recht solche Prädikate, die zwar verschiedenen Dingen zukommen und eins die Folge des anderen unmittelbar nicht aufheben, dennoch eins die Negative des anderen, insofern ein jedes so beschaffen ist, dass es doch entweder die Folge des anderen, oder wenigstens etwas, was ebenso bestimmt ist, wie diese Folge und ihr gleich ist, aufheben könnte. Diese Entgegensetzung kann die mögliche heissen (*oppositio potentialis*). Beide sind real, d. i. von der logischen Opposition unterschieden, beide sind in der Mathematik beständig im Gebrauche und beide verdienen es auch in der Philosophie zu sein. An zwei Körpern, die gegen einander in ebenderselben geraden Linie mit gleichen Kräften bewegt sind, können

diese Kräfte, da sie sich im Stosse beiden Körpern mittheilen, eine der anderen Negative genannt werden, und zwar im ersteren Verstande durch die wirkliche Entgegensetzung. Bei zwei Körpern, die auf derselben geraden Linie in entgegenstehender Richtung sich mit gleichen Kräften von einander entfernen, ist eine der anderen Negative; allein da sie ihre Kräfte sich in diesem Falle nicht mittheilen, so stehen sie nur in potentialer Entgegensetzung, weil ein jeder ebensoviel Kraft, als in dem anderen Körper ist, wenn er auf einen solchen, der in derselben Richtung, wie jener bewegt wäre, stiesse, in ihm aufheben würde. So werde ich es auch in dem Nächstfolgenden von allen Gründen der realen Entgegensetzung in der Welt und nicht blos von denen, die den Bewegkräften zukommen, verstehen. Um aber auch von den übrigen ein Beispiel zu geben, so würde man sagen können, dass die Lust, die ein Mensch hat, und eine Unlust, die ein anderer hat, in potentialer Entgegensetzung stehen, wie sie denn auch wirklich gelegentlich eine die Folge der andern aufheben, indem bei diesem realen Widerstreit oftmals einer dasjenige vernichtigt, was der andere seiner Lust gemäss schafft. Indem ich nun die Gründe, welche einander in beiderlei Verstande real entgegengesetzt sind, ganz allgemein nehme, so verlange man von mir nicht, dass ich durch Beispiele in Concreto diese Begriffe jederzeit augenscheinlich mache. Denn ebenso klar und fasslich, wie alles, was zu den Bewegungen gehört, der Anschauung kann gemacht werden, so schwer und undeutlich sind bei uns die Realgründe, die nicht mechanisch sind, um die Verhältnisse derselben zu ihren Folgen in der Entgegensetzung oder Zusammenstimmung begreiflich zu machen. Ich begnüge mich demnach folgende Sätze in ihrem allgemeinen Sinne darzuthun.

Der erste Satz ist dieser. In allen natürlichen Veränderungen der Welt wird die Summe des Positiven, insofern sie dadurch geschätzt wird, dass einstimmige (nicht entgegengesetzte) Positionen addirt und real entgegengesetzte von einander abgezogen werden, weder vermehrt noch vermindert.

Alle Veränderung besteht darin, dass entweder etwas Positives, was nicht war, gesetzt, oder dasjenige, was da

war, aufgehoben wird. Natürlich aber ist die Veränderung, insofern der Grund derselben ebensowohl, wie die Folge zur Welt gehört. In dem ersten Falle demnach, da eine Position, die nicht war, gesetzt wird, ist die Veränderung ein **Entstehen**. Der Zustand der Welt vor dieser Veränderung ist in Ansehung dieser Position dem Zero $= 0$ gleich, und durch dies Entstehen ist die reale Folge $= A$. Ich sage aber, dass, wenn A entspringt, in einer natürlichen Weltveränderung auch $- A$ entspringen müsse, d. i. dass kein natürlicher Grund einer realen Folge sein könne, ohne zugleich ein Grund einer anderen Folge zu sein, die die Negative von ihr ist.*) Denn dieweil die Folge Nichts $= 0$ ist, ausser insofern der Grund gesetzt ist, so enthält die Summe der Position in der Folge nicht mehr, als in dem Zustande der Welt enthalten war, insofern sie den Grund dazu enthielt. Es enthielt aber dieser Zustand von derjenigen Position, die in der Folge ist, das Zero, das heisst, in dem vorigen Zustande war die Position nicht, die in der Folge anzutreffen ist; folglich kann die Veränderung, die daraus fliesst, im Ganzen der Welt, nach ihren wirklichen oder potentialen Folgen, auch nicht anders, als dem Zero gleich sein. Da nun einerseits die Folge positiv und $= A$ ist, gleichwohl aber der ganze Zustand des Universum wie vorher in Ansehung der Veränderung A soll Zero $= 0$ sein, dieses aber unmöglich ist, ausser insofern $A - A$ zusammenzunehmen ist, so fliesst: dass niemals eine positive Veränderung natürlicher Weise in der Welt geschehe, deren Folge nicht im Ganzen in einer wirklichen oder potentialen Entgegensetzung, die sich aufhebt, bestehe. Diese Summe giebt aber Zero $= 0$ und vor der Veränderung war sie ebenfalls $= 0$, so dass sie dadurch weder vermehrt noch vermindert worden.

In dem zweiten Fall, da die Veränderung in dem Aufheben von etwas Positivem besteht, ist die Folge $= 0$.

*) So wie z. E. im Stosse eines Körpers auf einen anderen die Hervorbringung einer neuen Bewegung mit der Aufhebung einer gleichen, die vorher war, zugleich geschieht, und wie Niemand aus einem Kahne einen anderen schwimmenden Körper nach einer Gegend zu stossen kann, ohne selbst nach der entgegengesetzten Richtung getrieben zu werden.

Es war aber der Zustand des gesammten Grundes nach der vorigen Nummer nicht blos $= A$, sondern $A - A = 0$. Also ist nach der Art zu schätzen, die ich hier voraussetze, die Position in der Welt weder vermehrt noch vermindert worden.

Ich will diesen Satz, der mir wichtig zu sein scheint, zu erläutern suchen. In den Veränderungen der Körperwelt steht er als eine schon längst bewiesene mechanische Regel fest. Sie wird so ausgedrückt: *quantitas motus, summando vires corporum in easdem partes et subtrahendo eas, quae vergunt in contrarias, per mutuam illorum actionem (conflictum, pressionem, attractionem) non mutatur.**) Aber ob man diese Regel gleich nicht in der reinen Mechanik unmittelbar aus dem metaphysischen Grunde herleitet, woraus wir den allgemeinen Satz abgeleitet haben, so beruht seine Richtigkeit doch in der That auf diesem Grunde. Denn das Gesetz der Trägheit, welches in dem gewöhnlichen Beweise die Grundlage ausmacht, entlehnt seine Wahrheit blos von dem angeführten Beweisgrunde, wie ich leicht zeigen könnte, wenn ich weitläuftig sein dürfte.

Die Erläuterung der Regel, mit der wir uns beschäftigen, in den Fällen der Veränderungen, die nicht mechanisch sind, z. E. derer in unserer Seele, oder die von ihr überhaupt abhängen, ist ihrer Natur nach schwer, wie überhaupt diese Wirkungen sowohl, als ihre Gründe bei weitem so fasslich und anschauend deutlich nicht können dargestellt werden, als die in der Körperwelt. Gleichwohl will ich, so viel es mir möglich zu sein scheint, hierin Licht zu verschaffen suchen.

Die Verabscheuung ist eben sowohl was Positives, als die Begierde. Die erste ist eine Folge einer positiven Unlust, wie diese die Folge einer Lust ist. Nur insofern wir an eben demselben Gegenstande Lust und Unlust zugleich empfinden, so sind die Begierden und Verabscheuungen desselben in einer wirklichen Entgegensetzung. Allein insofern eben derselbe Grund, der an einem Objekte Lust

---

*) Die Quantität der Bewegung, wenn man die Kräfte nach gleicher Richtung summirt und die entgegengesetzten abzieht, wird durch die verschiedene Wirksamkeit jener (Stoss, Druck, Anziehung) nicht verändert. A. d. H.



veranlasst, zugleich der Grund einer wahren Unlust an andern wird, so sind die Gründe der Begierden zugleich Gründe der Verabscheuungen, und es ist der Grund einer Begierde zugleich der Grund von Etwas, das in einer realen Opposition damit steht, ob diese gleich nur potential ist. So wie die Bewegungen der Körper, die in derselben geraden Linie in entgegengesetzter Richtung sich von einander entfernen, ob sie gleich einer des anderen Bewegung selber aufzuheben nicht bestrebt sind, dennoch eine als die Negative der anderen angesehen wird, weil sie potential einander entgegengesetzt sind. Diesem nach, ein so grosser Grad der Begierde in Jemand zum Ruhme entspringt, ein eben so grosser Grad des Abscheues entsteht zugleich in Beziehung auf das Gegentheil, und dieser Abscheu ist zwar nur potential, so lange noch die Umstände nicht in der wirklichen Entgegensetzung in Ansehung der Ruhmbegierde stehen; gleichwohl ist durch eben dieselbe Ursache der Ruhmbegierde ein positiver Grund eines gleichen Grades der Unlust in der Seele festgesetzt, insofern sich die Umstände der Welt denen entgegengesetzt zutragen möchten, die die erstere begünstigen.*) Wir werden bald sehen, dass es in dem vollkommensten Wesen nicht so bewandt sei, und dass der Grund seiner höchsten Lust sogar alle Möglichkeit der Unlust ausschliesse.

Bei den Handlungen des Verstandes finden wir sogar, dass in je höherem Grade eine gewisse Idee klar oder deutlich gemacht wird, desto mehr werden die übrigen verdunkelt und ihre Klarheit verringert, so dass das Positive, was bei einer solchen Veränderung wirklich wird, mit einer realen und wirklichen Entgegensetzung verbunden ist, die, wenn man alles nach der erwähnten Art zu schätzen zusammennimmt, den Grad des Positiven durch die Veränderung weder vermehrt noch vermindert.

Der zweite Satz ist folgender: Alle Realgründe

*) Um deswillen musste der stoische Weise alle dergleichen Triebe, die ein Gefühl grosser sinnlicher Lust enthalten, ausrotten, weil man mit ihnen zugleich Gründe grosser Unzufriedenheit und des Missvergnügens pflanzt, die nach dem abwechselnden Spiel des Weltlaufs den ganzen Werth der ersteren aufheben können.

des Universum, wenn man diejenigen summirt, welche einstimmig sind, und die von einander abzieht, die einander entgegengesetzt sind, geben ein Facit, das dem Zero gleich ist. Das Ganze der Welt ist an sich selbst nichts, ausser insofern es durch den Willen eines Andern etwas ist. Es ist demnach die Summe aller existirenden Realität, insofern sie in der Welt gegründet ist, für sich selbst betrachtet dem Zero = 0 gleich. Ob nun gleich alle mögliche Realität in Verhältniss auf den göttlichen Willen ein Facit giebt, das positiv ist, so wird gleichwohl dadurch das Wesen einer Welt nicht aufgehoben. Aus diesem Wesen aber fliesst nothwendiger Weise, dass die Existenz desjenigen, was in ihr gegründet ist, an und für sich allein dem Zero gleich sei. Also ist die Summe des Existirenden in der Welt in Verhältniss auf denjenigen Grund, der ausser ihr ist, positiv, aber in Verhältniss der inneren Realgründe gegen einander dem Zero gleich. Da nun in dem ersten Verhältnisse niemals eine Entgegensetzung der Realgründe der Welt gegen den göttlichen Willen stattfinden kann, so ist in dieser Absicht keine Aufhebung und die Summe ist positiv. Weil aber in dem zweiten Verhältnisse das Facit Zero ist, so folgt, dass die positiven Gründe in einer Entgegensetzung stehen müssen, in welcher sie betrachtet und summirt Zero geben.

Anmerkung zur zweiten Nummer.

Ich habe diese zwei Sätze in der Absicht vorgetragen, um den Leser zum Nachdenken über diesen Gegenstand einzuladen. Ich gestehe auch, dass sie für mich selbst nicht licht genug, noch mit genugsamer Augenscheinlichkeit aus ihren Gründen einzusehen sind. Indessen bin ich gar sehr überführt, dass unvollendete Versuche, im abstrakten Erkenntnisse problematisch vorgetragen, dem Wachsthum der höheren Weltweisheit sehr zuträglich sein können; weil ein Anderer sehr oft den Aufschluss in einer tief verborgenen Frage leichter antrifft, als derjenige, der ihm dazu Anlass giebt, und dessen Bestrebungen vielleicht nur die Hälfte der Schwierigkeiten haben überwinden können. Der Inhalt dieser Sätze scheint mir eine gewisse

Würde an sich zu haben, welche wohl zu einer genauen Prüfung derselben aufmuntern kann, wofern man nur ihren Sinn wohl begreift, welches in dergleichen Art von Erkenntniss nicht so leicht ist.

Ich will indessen noch einigen Missdeutungen vorzukommen suchen. Man würde mich ganz und gar nicht verstehen, wenn man sich einbildete, ich hätte durch den ersten Satz sagen wollen, dass überhaupt die Summe der Realität durch die Weltveränderungen gar nicht vermehrt noch vermindert werde. Dieses ist so ganz und gar nicht mein Sinn, dass auch die zum Beispiel angeführte mechanische Regel gerade das Gegentheil verstattet. Denn durch den Stoss der Körper wird die Summe der Bewegungen bald vermehrt, bald vermindert, wenn man sie für sich betrachtet, allein das Facit, nach der zugleich beigefügten Art geschätzt, ist dasjenige, was einerlei bleibt. Denn die Entgegensetzungen sind in vielen Fällen nur potential, wo die Bewegkräfte einander wirklich nicht aufheben und wo also eine Vermehrung stattfindet. Allein nach der einmal zur Richtschnur angenommenen Schätzung müssen doch auch diese von einander abgezogen werden.

Eben so muss man bei der Anwendung dieses Satzes auf unmechanische Veränderungen urtheilen. Ein gleicher Missverstand würde es sein, wenn man sich einfallen liesse, dass nach eben demselben Satze die Vollkommenheit der Welt gar nicht wachsen könnte. Denn es wird ja durch diesen Satz gar nicht geleugnet, dass die Summe der Realität überhaupt nicht natürlicher Weise sollte vermehrt werden können. Ueberdem besteht in diesem Conflictus der entgegengesetzten Realgründe gar sehr die Vollkommenheit der Welt überhaupt, gleichwie der materielle Theil derselben ganz offenbar blos durch den Streit der Kräfte in einem regelmässigen Laufe erhalten wird. Und es ist immer ein grosser Missverstand, wenn man die Summe der Realität mit der Grösse der Vollkommenheit als einerlei ansieht. Wir haben oben gesehen, dass Unlust ebensowohl positiv sei, wie Lust; wer würde sie aber eine Vollkommenheit nennen? [8])

3.

Wir haben schon angemerkt, dass es oftmals schwer sei auszumachen, ob gewisse Verneinungen der Natur blosse Mängel um eines fehlenden Grundes willen, oder Beraubungen seien aus der Realentgegensetzung zweier positiven Gründe. In der materiellen Welt sind die Beispiele hievon häufig. Die zusammenhängenden Theile eines jeden Körpers drücken gegen einander mit wahren Kräften (der Anziehung) und die Folge dieser Bestrebungen würde die Verringerung des Raumesinhalts sein, wenn nicht eben so wahrhafte Thätigkeiten ihnen im gleichen Grade entgegenwirkten, durch die Zurückstossung der Elemente, deren Wirkung der Grund der Undurchdringlichkeit ist. Hier ist Ruhe, nicht weil Bewegkräfte fehlen, sondern weil sie einander entgegenwirken. Eben so ruhen die Gewichte an beiden Wagearmen, wenn sie nach den Gesetzen des Gleichgewichts am Hebel angebracht sind. Man kann diesen Begriff weit über die Grenzen der materialen Welt ausdehnen. Es ist eben nicht nöthig, dass, wenn wir glauben in einer gänzlichen Unthätigkeit des Geistes zu sein, die Summe der Realgründe des Denkens und Begehrens kleiner sei, als in dem Zustande, da sich einige Grade dieser Wirksamkeit dem Bewusstsein offenbaren. Saget dem gelehrtesten Manne in den Augenblicken, da er müssig und ruhig ist, dass er etwas erzählen und von seiner Einsicht soll hören lassen. Er weiss nichts, und ihr findet ihn in diesem Zustande leer, ohne bestimmte Erwägungen oder Beurtheilungen. Gebt ihm nur Anlass durch eine Frage, oder durch eure eigenen Urtheile. Seine Wissenschaft offenbart sich in einer Reihe von Thätigkeiten, die eine solche Richtung haben, dass sie ihm und euch das Bewusstsein dieser seiner Einsicht möglich machen. Ohne Zweifel waren die Realgründe dazu lange in ihm anzutreffen, aber da die Folge in Ansehung des Bewusstseins Zero war, so mussten sie einander insofern entgegengesetzt gewesen sein. So liegt derjenige Donner, den die Kunst zum Verderben erfand, in dem Zeughause eines Fürsten aufbehalten zu einem künftigen Kriege in drohender Stille, bis, wenn ein verrätherischer Zunder ihn berührt, er im Blitze auffährt und um sich her alles verwüstet. Die Spann-

federn, die unaufhörlich bereit waren aufzuspringen, lagen in ihm durch mächtige Anziehung gebunden, und erwarteten den Reiz eines Feuerfunkens, um sich zu befreien. Es steckt etwas Grosses, und, wie mich dünkt, sehr Richtiges in dem Gedanken des Herrn von Leibnitz: die Seele befasst das ganze Universum mit ihrer Vorstellungskraft, obgleich nur ein unendlich kleiner Theil dieser Vorstellungen klar ist. In der That müssen alle Arten von Begriffen nur auf der inneren Thätigkeit unseres Geistes, als auf ihrem Grunde beruhen. Aeussere Dinge können wohl die Bedingung enthalten, unter welcher sie sich auf eine oder andere Art hervorthun, aber nicht die Kraft, sie wirklich hervorzubringen. Die Denkungskraft der Seele muss Realgründe zu ihnen allen enthalten, so viel ihrer natürlicher Weise in ihr entspringen sollen, und die Erscheinungen der entstehenden und vergehenden Kenntnisse sind allem Ansehen nach nur der Einstimmung oder Entgegensetzung aller dieser Thätigkeit beizumessen. Man kann diese Urtheile als Erläuterungen des ersten Satzes der vorigen Nummer ansehen.

In moralischen Dingen ist das Zero gleichfalls nicht immer als eine Verneinung des Mangels zu betrachten, und eine positive Folge von mehr Grösse nicht jederzeit ein Beweis von einer grösseren Thätigkeit, die in der Richtung auf diese Folge angewandt worden. Gebet einem Menschen zehn Grade Leidenschaft, die in einem gewissen Falle den Regeln der Pflicht widerstreitet, z. E. Geldgeiz. Lasset ihn zwölf Grade Bestrebung nach Grundsätzen der Nächstenliebe anwenden; die Folge ist von zwei Graden, so viel als er wohlthätig und hülfreich sein wird. Gedenket euch einen Andern von drei Graden Geldbegierde, und von sieben Graden Vermögen nach Grundsätzen der Verbindlichkeit zu handeln. Die Handlung wird vier Grade gross sein, als so viel nach dem Streite seiner Begierde er einem anderen Menschen nützlich sein wird. Es ist aber unstreitig, dass, insofern die gedachte Leidenschaft als natürlich und unwillkürlich kann angesehen werden, der moralische Werth der Handlung des ersteren grösser sei, als des zweiten, obzwar, wenn man sie durch die lebendige Kraft schätzen wollte, die Folge in dem letzteren Falle jene übertrifft. Um deswillen ist es Menschen unmöglich, den Grad der tugendhaften Gesinnung

Anderer aus ihren Handlungen sicher zu schliessen, und es hat auch derjenige das Richten sich allein vorbehalten, der in das Innerste der Herzen sieht. [9])

4.

Wenn man es wagen will, diese Begriffe auf das so gebrechliche Erkenntniss anzuwenden, welches Menschen von der unendlichen Gottheit haben können, welche Schwierigkeiten umgeben alsdenn nicht unsere äussersten Bestrebungen? Da wir die Grundlage zu diesen Begriffen nur von uns selbst hernehmen können, so ist es in den mehrsten Fällen dunkel, ob wir diese Idee eigentlich oder nur vermittelst einiger Analogie auf diesen unbegreiflichen Gegenstand übertragen sollen. Simonides ist noch immer ein Weiser, der nach vielfältiger Zögerung und Aufschub seinem Fürsten die Antwort gab: je mehr ich über Gott nachsinne, desto weniger vermag ich ihn einzusehen. So lautet nicht die Sprache des gelehrten Pöbels. Er weiss nichts, er versteht nichts, aber er redet von allem, und was er redet, darauf pocht er. In dem höchsten Wesen können keine Gründe der Beraubung oder einer Realentgegensetzung stattfinden. Denn weil in ihm und durch ihn alles gegeben ist, so ist durch den Allbesitz der Bestimmungen in seinem eigenen Dasein keine innere Aufhebung möglich. Um deswillen ist das Gefühl der Unlust kein Prädikat, welches der Gottheit geziemend ist. Der Mensch hat niemals eine Begierde zu einem Gegenstande, ohne das Gegentheil positiv zu verabscheuen, d. i. nicht allein so, dass die Beziehung seines Willens das kontradiktorische Gegentheil der Begierde, sondern ihr Realentgegengesetztes (Abscheu), nämlich eine Folge aus positiver Unlust ist. Bei jeder Begierde, die ein treuer Führer hat, seinen Schüler wohl zu ziehen, ist ein jeder Erfolg, der seinem Begehren nicht gemäss ist, ihm positiv entgegen und ein Grund der Unlust. Die Verhältnisse der Gegenstände auf den göttlichen Willen sind von ganz anderer Art. Eigentlich ist kein äusseres Ding ein Grund weder der Lust noch Unlust in demselben; denn er hängt nicht im mindesten von etwas Anderem ab, und es wohnt dem durch sich selbst Seligen nicht diese reine Lust bei,

weil das Gute ausser ihm existirt, sondern es existirt dieses Gute darum, weil die ewige Vorstellung seiner Möglichkeit und die damit verbundene Lust ein Grund der vollzogenen Begierde ist. Wenn man die konkrete Vorstellung von der Natur des Begehrens alles Erschaffenen hiemit vergleicht, so wird man gewahr, dass der Wille des Unerschaffenen wenig Aehnliches damit haben könne; welches denn auch in Ansehung der übrigen Bestimmungen demjenigen nicht unerwartet sein wird, welcher dieses wohl fasst, dass der Unterschied in der Qualität unermesslich sein müsse, wenn man Dinge vergleicht, deren die einen für sich selbst nichts sind, das andere aber, durch welches allein alles ist. 10)

Allgemeine Anmerkung.

Da der gründlichen Philosophen, wie sie sich selbst nennen, täglich mehr werden, die so tief in alle Sachen einschauen, dass ihnen auch nichts verborgen bleibt, was sie nicht erklären und begreifen könnten; so sehe ich schon voraus, dass der Begriff der Realentgegensetzung, welcher im Anfange dieser Abhandlung von mir zum Grunde gelegt worden, ihnen sehr seicht, und der Begriff der negativen Grössen, der darauf gebaut worden, nicht gründlich genug vorkommen werde. Ich, der ich aus der Schwäche meiner Einsicht kein Geheimniss mache, nach welcher ich gemeiniglich dasjenige am wenigsten begreife, was alle Menschen leicht zu verstehen glauben, schmeichle mir durch mein Unvermögen ein Recht zu dem Beistande dieser grossen Geister zu haben, dass ihre hohe Weisheit die Lücke ausfüllen möge, die meine mangelhafte Einsicht hat übrig lassen müssen.

Ich verstehe sehr wohl, wie eine Folge durch einen Grund nach der Regel der Identität gesetzt werde, darum weil sie durch die Zergliederung der Begriffe in ihm enthalten befunden wird. So ist die Nothwendigkeit ein Grund der Unveränderlichkeit, die Zusammensetzung ein Grund der Theilbarkeit, die Unendlichkeit ein Grund der Allwissenheit etc. etc., und diese Verknüpfung des Grundes mit der Folge kann ich deutlich einsehen, weil die Folge wirklich einerlei ist mit einem Theilbegriffe des

Grundes, und indem sie schon in ihm befasst wird, durch denselben nach der Regel der Einstimmung gesetzt wird. Wie aber etwas aus etwas Anderem, aber nicht nach der Regel der Identität fliesse, das ist etwas, welches ich mir gerne möchte deutlich machen lassen. Ich nenne die erstere Art eines Grundes den logischen Grund, weil seine Beziehung auf die Folge logisch, nämlich deutlich nach der Regel der Identität kann eingesehen werden, den Grund aber der zweiten Art nenne ich den Realgrund, weil diese Beziehung wohl zu meinen wahren Begriffen gehört, aber die Art derselben auf keinerlei Weise kann beurtheilt werden.

Was nun diesen Realgrund und dessen Beziehung auf die Folge anlangt, so stellt sich meine Frage in dieser einfachen Gestalt dar: wie soll ich es verstehen, dass, **weil Etwas ist, etwas Anderes sei?** Eine logische Folge wird eigentlich nur darum gesetzt, weil sie einerlei ist mit dem Grunde. Der Mensch kann fehlen; der Grund dieser Fehlbarkeit liegt in der Endlichkeit seiner Natur; denn wenn ich den Begriff eines endlichen Geistes auflöse, so sehe ich, dass die Fehlbarkeit in demselben liege, das ist, einerlei sei mit demjenigen, was in dem Begriffe eines endlichen Geistes enthalten ist. Allein der Wille Gottes enthält den Realgrund vom Dasein der Welt. Der göttliche Wille ist etwas. Die existirende Welt ist **etwas ganz Anderes**. Indessen durch das Eine wird das Andere gesetzt. Der Zustand, in welchem ich den Namen **Stagirit** höre, ist etwas, dadurch wird etwas Anderes, nämlich mein Gedanke von einem Philosophen gesetzt. Ein Körper A ist in Bewegung, ein anderer B in der geraden Linie derselben in Ruhe. Die Bewegung von A ist etwas, die von B ist etwas Anderes, und doch wird durch die eine die andere gesetzt. Ihr möget nun den Begriff vom göttlichen Wollen zergliedern, so viel euch beliebt, so werdet ihr niemals eine existirende Welt darin antreffen, als wenn sie darin enthalten und um der Identität willen dadurch gesetzt sei, und so in den übrigen Fällen. Ich lasse mich auch durch die Wörter: Ursache und Wirkung, Kraft und Handlung nicht abspeisen. Denn wenn ich etwas schon als eine Ursache wovon ansehe, oder ihr den Begriff einer Kraft beilege, so habe ich in ihr schon die Beziehung des Realgrundes zu der Folge

gedacht, und dann ist es leicht, die Position der Folge nach der Regel der Identität einzusehen. Z. E. durch den allmächtigen Willen Gottes kann man ganz deutlich das Dasein der Welt verstehen. Allein hier bedeutet die Macht dasjenige Etwas in Gott, wodurch andere Dinge gesetzt werden. Dieses Wort aber bezeichnet schon die Beziehung eines Realgrundes auf die Folge, die ich mir gerne möchte erklären lassen. Gelegentlich merke ich nur an, dass die Eintheilung des Herrn Crusius in den Ideal- und Realgrund von der meinigen gänzlich unterschieden sei. Denn sein Idealgrund ist einerlei mit dem Erkenntnissgrunde, und da ist leicht einzusehen, dass, wenn ich etwas schon als einen Grund ansehe, ich daraus die Folge schliessen kann. Daher nach seinen Sätzen der Abendwind ein Realgrund von Regenwolken ist, und zugleich ein Idealgrund, weil ich sie daraus erkennen und voraus vermuthen kann. Nach unseren Begriffen aber ist der Realgrund niemals ein logischer Grund, und durch den Wind wird der Regen nicht zufolge der Regel der Identität gesetzt. Die von uns oben vorgetragene Unterscheidung der logischen und realen Entgegensetzung ist der jetzt gedachten vom logischen und Realgrunde parallel.

Die erstere sehe ich deutlich ein, vermittelst des Satzes vom Widerspruche, und ich begreife, wie, wenn ich die Unendlichkeit Gottes setze, dadurch das Prädikat der Sterblichkeit aufgehoben wird, weil es nämlich jener widerspricht. Allein wie durch die Bewegung eines Körpers die Bewegung eines andern aufgehoben werde, da diese mit jener doch nicht im Widerspruche steht, das ist eine andere Frage. Wenn ich die Undurchdringlichkeit voraussetze, welche mit einer jeden Kraft, die in den Raum, den ein Körper einnimmt, einzudringen trachtet, in realer Entgegensetzung steht, so kann ich die Aufhebung der Bewegungen schon verstehen; alsdenn habe ich aber eine Realentgegensetzung auf eine andere gebracht. Man versuche nun, ob man die Realentgegensetzung überhaupt erklären und deutlich könne zu erkennen geben, wie darum, weil etwas ist, etwas Anderes aufgehoben werde, und ob man etwas mehr sagen könne, als was ich davon sagte, nämlich lediglich, dass es nicht durch den Satz des Widerspruchs geschehe. Ich habe über die Natur unseres Erkenntnisses in Ansehung unserer

Urtheile von Gründen und Folgen nachgedacht, und ich werde das Resultat dieser Betrachtungen dereinst ausführlich darlegen. Aus demselben findet sich, dass die Beziehung eines Realgrundes auf etwas, das dadurch gesetzt oder aufgehoben wird, gar nicht durch ein Urtheil, sondern blos durch einen Begriff könne ausgedrückt werden, den man wohl durch Auflösung zu einfacheren Begriffen von Realgründen bringen kann, so doch, dass zuletzt alle unsere Erkenntniss von dieser Beziehung sich in einfachen und unauflöslichen Begriffen der Realgründe endigt, deren Verhältniss zur Folge gar nicht kann deutlich gemacht werden. Bis dahin werden diejenigen, deren angemasste Einsicht keine Schranken kennt, die Methoden ihrer Philosophie versuchen, bis wie weit sie in dergleichen Frage gelangen können. [11])

Untersuchung

über

die Deutlichkeit der Grundsätze

der

natürlichen Theologie und der Moral.

Zur Beantwortung der Frage,
welche die Königliche Akademie der Wissenschaften
zu Berlin auf das Jahr 1763 aufgegeben hat.

Verum animo satis haec vestigia parva sagaci
Sunt, per quae possis cognoscere caetera tute.*

1764.

*) Aber dem spähenden Geiste sind diese Spuren zu schwach, um damit das Uebrige sicher zu erkennen. A. d. H.

Einleitung.

Die vorgelegte Frage ist von der Art, dass, wenn sie gehörig aufgelöset wird, die höhere Philosophie dadurch eine bestimmte Gestalt bekommen muss. Wenn die Methode fest steht, nach der die höchstmögliche Gewissheit in dieser Art der Erkenntniss kann erlangt werden, und die Natur dieser Ueberzeugung wohl eingesehen wird, so muss, anstatt des ewigen Unbestands der Meinungen und Schulsecten, eine unwandelbare Vorschrift der Lehrart die denkenden Köpfe zu einerlei Bemühungen vereinbaren; so wie Newton's Methode in der Naturwissenschaft die Ungebundenheit der physischen Hypothesen in ein sicheres Verfahren nach Erfahrung und Geometrie veränderte. Welche Lehrart wird aber diese Abhandlung selber haben sollen, in welcher der Metaphysik ihr wahrer Grad der Gewissheit, sammt dem Wege, auf welchem man dazu gelangt, soll gewiesen werden? Ist dieser Vortrag wiederum Metaphysik, so ist das Urtheil desselben eben so unsicher, als die Wissenschaft bis dahin gewesen ist, welche dadurch hofft, einigen Bestand und Festigkeit zu bekommen, und es ist alles verloren. Ich werde daher sichere Erfahrungssätze und daraus gezogene unmittelbare Folgerungen den ganzen Inhalt meiner Abhandlung sein lassen. Ich werde mich weder auf die Lehren der Philosophen, deren Unsicherheit eben die Gelegenheit zu gegenwärtiger Aufgabe ist, noch auf Definitionen, die so oft trügen, verlassen. Die Methode, deren ich mich bediene, wird einfach und behutsam sein. Einiges, welches man noch unsicher finden möchte, wird von der Art sein, dass es nur zur Erläuterung, nicht aber zum Beweise gebraucht wird. [1])

Erste Betrachtung.

Allgemeine Vergleichung der Art, zur Gewissheit im mathematischen Erkenntnisse zu gelangen, mit der im philosophischen.

§. 1.

Die Mathematik gelangt zu allen ihren Definitionen synthetisch, die Philosophie aber analytisch.

Man kann zu einem jeden allgemeinen Begriffe auf zweierlei Wegen kommen, entweder durch die willkürliche Verbindung der Begriffe, oder durch Absonderung von derjenigen Erkenntniss, welche durch Zergliederung ist deutlich gemacht worden. Die Mathematik fasst niemals anders Definitionen ab, als auf die erstere Art. Man gedenke sich z. E. willkürlich vier gerade Linien, die eine Ebene einschliessen, so dass die entgegenstehenden Seiten nicht parallel seien, und nenne diese Figur ein Trapezium. Der Begriff, den ich erkläre, ist nicht vor der Definition gegeben, sondern er entspringt allererst durch dieselbe. Ein Kegel mag sonst bedeuten, was er wolle; in der Mathematik entsteht er aus der willkürlichen Vorstellung eines rechtwinklichten Triangels, der sich um eine Seite dreht. Die Erklärung entspringt hier und in allen anderen Fällen offenbar durch die Synthesin.

Mit den Definitionen der Weltweisheit ist es ganz anders bewandt. Es ist hier der Begriff von einem Dinge schon gegeben, aber verworren oder nicht genugsam bestimmt. Ich muss ihn zergliedern, die abgesonderten Merkmale zusammen mit dem gegebenen Begriffe in aller-

lei Fällen vergleichen, und diesen abstrakten Gedanken ausführlich und bestimmt machen. Jedermann hat z. E. einen Begriff von der Zeit; dieser soll erklärt werden. Ich muss diese Idee in allerlei Beziehungen betrachten, um Merkmale derselben durch Zergliederung zu entdecken, verschiedene abstrahirte Merkmale verknüpfen, ob sie einen zureichenden Begriff geben, und unter einander zusammenhalten, ob nicht zum Theil eins die andern in sich schliesse. Wollte ich hier synthetisch auf eine Definition der Zeit zu kommen suchen, welch ein glücklicher Zufall müsste sich ereignen, wenn dieser Begriff gerade derjenige wäre, der die uns gegebene Idee völlig ausdrückte.

Indessen, wird man sagen, erklären die Philosophen bisweilen auch synthetisch und die Mathematiker analytisch. Z. E. wenn der Philosoph eine Substanz mit dem Vermögen der Vernunft sich willkürlicher Weise gedenkt und sie einen Geist nennt. Ich antworte aber, dergleichen Bestimmungen einer Wortbedeutung sind niemals philosophische Definitionen, sondern wenn sie ja Erklärungen heissen sollen, so sind es nur grammatische. Denn dazu gehört gar nicht Philosophie, um zu sagen, was für einen Namen ich einem willkürlichen Begriffe will beigelegt wissen. Leibnitz dachte sich eine einfache Substanz, die nichts als dunkle Vorstellungen hätte, und nannte sie eine schlummernde Monade. Hier hatte er nicht dieses Monas erklärt, sondern erdacht; denn der Begriff derselben war ihm nicht gegeben, sondern von ihm erschaffen worden. Die Mathematiker haben dagegen bisweilen analytisch erklärt, ich gestehe es, aber es ist auch jederzeit ein Fehler gewesen. So hat Wolf die Aehnlichkeit in der Geometrie mit philosophischem Auge erwogen, um unter dem allgemeinen Begriffe derselben auch die in der Geometrie vorkommende zu fassen. Er hätte es immer können unterwegens lassen; denn wenn ich mir Figuren denke, in welchen die Winkel, die die Linien des Umkreises einschliessen, gegenseitig gleich sind, und die Seiten, die sie einschliessen, einerlei Verhältniss haben, so kann dieses allemal als die Definition der Aehnlichkeit der Figuren angesehen werden, und so mit den übrigen Aehnlichkeiten der Räume. Dem Geometra ist an der allgemeinen Definition der Aehnlichkeit überhaupt gar nichts gelegen. Es ist ein Glück für die Mathematik,

dass, wenn bisweilen, durch eine übelverstandene Obliegenheit, der Messkünstler sich mit solchen analytischen Erklärungen einlässt, doch in der That bei ihm nichts daraus gefolgert wird, oder auch seine nächsten Folgerungen im Grunde die mathematische Definition ausmachen; sonst würde diese Wissenschaft ebendemselben unglücklichen Zwiste ausgesetzt sein, als die Weltweisheit.

Der Mathematiker hat mit Begriffen zu thun, die öfters noch einer philosophischen Erklärung fähig sind; wie z. E. mit dem Begriffe vom Raume überhaupt. Allein er nimmt einen solchen Begriff als gegeben nach seiner klaren und gemeinen Vorstellung an. Bisweilen werden ihm philosophische Erklärungen aus andern Wissenschaften gegeben, vornehmlich in der angewandten Mathematik, z. E. die Erklärung der Flüssigkeit. Allein alsdann entspringt dergleichen Definition nicht in der Mathematik, sondern wird daselbst nur gebraucht. Es ist das Geschäft der Weltweisheit, Begriffe, die als verworren gegeben sind, zu zergliedern, ausführlich und bestimmt zu machen; der Mathematik aber, gegebene Begriffe von Grössen, die klar und sicher sind, zu verknüpfen und zu vergleichen, um zu sehen, was hieraus gefolgert werden könne. [2])

§. 2.

Die Mathematik betrachtet in ihren Auflösungen, Beweisen und Folgerungen das Allgemeine unter den Zeichen in concreto, die Weltweisheit das Allgemeine durch die Zeichen in abstracto.

Da wir hier unsere Sätze nur als unmittelbare Folgerungen aus Erfahrungen abhandeln, so berufe ich mich wegen des gegenwärtigen zuerst auf die Arithmetik, sowohl die allgemeine von den unbestimmten Grössen, als diejenige von den Zahlen, wo das Verhältniss der Grösse zur Einheit bestimmt ist. In beiden werden zuerst, anstatt der Sachen selbst, ihre Zeichen, mit den besonderen Bezeichnungen ihrer Vermehrung oder Verminderung, ihrer Verhältnisse u. s. w. gesetzt, und hernach mit diesen Zeichen nach leichten und sichern Regeln verfahren, durch Versetzung, Verknüpfung oder Abziehen, und mancherlei

Veränderung, so dass die bezeichneten Sachen selbst hiebei gänzlich aus den Gedanken gelassen werden, bis endlich beim Beschlusse die Bedeutung der symbolischen Folgerung entziffert wird. Zweitens, in der Geometrie, um z. E. die Eigenschaften aller Zirkel zu erkennen, zeichnet man einen, in welchem man, statt aller möglichen sich innerhalb demselben schneidenden Linien, zwei zieht. Von diesen beweiset man die Verhältnisse, und betrachtet in denselben die allgemeine Regel der Verhältnisse der sich in allen Zirkeln durchkreuzenden Linien in concreto.

Vergleicht man hiemit das Verfahren der Weltweisheit, so ist es davon gänzlich unterschieden. Die Zeichen der philosophischen Betrachtung sind niemals etwas Anderes, als Worte, die weder in ihrer Zusammensetzung die Theilbegriffe, woraus die ganze Idee, welche das Wort andeutet, besteht, anzeigen, noch in ihren Verknüpfungen die Verhältnisse der philosophischen Gedanken zu bezeichnen vermögen. Daher man bei jedem Nachdenken in dieser Art der Erkenntniss die Sache selbst vor Augen haben muss, und genöthigt ist, sich das Allgemeine in abstracto vorzustellen, ohne dieser wichtigen Erleichterung sich bedienen zu können, dass man einzelne Zeichen statt der allgemeinen Begriffe der Sachen selbst behandle. Wenn z. E. der Messkünstler darthun will, dass der Raum ins Unendliche theilbar sei, so nimmt er etwa eine gerade Linie, die zwischen zwei Parallelen senkrecht steht, und zieht aus einem Punkt einer dieser gleichlaufenden Linien andere, die solche schneiden. Er erkennt an diesem Symbolo mit grössester Gewissheit, dass die Zertheilung ohne Ende fortgehen müsse. Dagegen wenn der Philosoph etwa darthun will, dass ein jeder Körper aus einfachen Substanzen bestehe, so wird er sich erstlich versichern, dass er überhaupt ein Ganzes aus Substanzen sei, dass bei diesen die Zusammensetzung ein zufälliger Zustand sei, ohne den sie gleichwohl existiren können, dass mithin alle Zusammensetzung in einem Körper in Gedanken könne aufgehoben werden, so doch, dass die Substanzen, daraus er besteht, existiren; und da dasjenige, was von einem Zusammengesetzten bleibt, wenn alle Zusammensetzung überhaupt aufgehoben worden, einfach ist, dass der Körper aus einfachen Substanzen bestehen müsse. Hier können weder Figuren, noch sichtbare Zeichen die Gedanken,

noch deren Verhältnisse ausdrücken, auch lässt sich keine Versetzung der Zeichen nach Regeln an die Stelle der abstrakten Betrachtungen setzen, so dass man die Vorstellung der Sachen selbst in diesem Verfahren mit der klareren und leichteren der Zeichen vertauschte, sondern das Allgemeine muss in abstracto erwogen werden. [3])

§. 3.

In der Mathematik sind nur wenig unauflösliche Begriffe und unerweisliche Sätze, in der Philosophie aber unzählige.

Der Begriff der Grösse überhaupt, der Einheit, der Menge, des Raumes u. s. w. sind zum mindesten in der Mathematik unauflöslich, nämlich ihre Zergliederung und Erklärung gehört gar nicht für diese Wissenschaft. Ich weiss wohl, dass manche Messkünstler die Grenzen der Wissenschaften vermengen, und in der Grössenlehre bisweilen philosophiren wollen, weswegen sie dergleichen Begriffe noch zu erklären suchen, obgleich die Definition in solchem Falle gar keine mathematische Folge hat. Allein es ist gewiss, dass ein jeder Begriff in Ansehung einer Disciplin unauflöslich ist, der, er mag sonst können erklärt werden oder nicht, es in dieser Wissenschaft wenigstens nicht bedarf. Und ich habe gesagt, dass deren in der Mathematik nur wenige wären. Ich gehe aber noch weiter und behaupte, dass eigentlich gar keine in ihr vorkommen können, nämlich in dem Verstande, dass ihre Erklärung durch Zergliederung der Begriffe zur mathematischen Erkenntniss gehörte; gesetzt, dass sie auch sonst möglich wäre. Denn die Mathematik erklärt niemals durch Zergliederung einen gegebenen Begriff, sondern durch willkürliche Verbindung ein Objekt, dessen Gedanke eben dadurch zuerst möglich wird.

Vergleicht man hiemit die Weltweisheit, welcher Unterschied leuchtet da in die Augen? In allen ihren Disciplinen, vornehmlich in der Metaphysik, ist eine jede Zergliederung, die geschehen kann, auch nöthig; denn sowohl die Deutlichkeit der Erkenntniss, als die Möglichkeit sicherer Folgerungen hängt davon ab. Allein man sieht gleich

zum voraus, dass es unvermeidlich sei, in der Zergliederung auf unauflösliche Begriffe zu kommen, die es entweder an und für sich selbst oder für uns sein werden, und dass es deren ungemein viel geben werde, nachdem es unmöglich ist, dass allgemeine Erkenntnisse von so grosser Mannigfaltigkeit nur aus wenigen Grundbegriffen zusammengesetzt sein sollten. Daher viele beinahe gar nicht aufgelöset werden können, z. E. der Begriff einer Vorstellung, das neben einander oder nach einander Sein, andere nur zum Theil, wie der Begriff vom Raume, von der Zeit, von dem mancherlei Gefühle der menschlichen Seele, dem Gefühl des Erhabenen, des Schönen, des Ekelhaften u. s. w., ohne deren genaue Kenntniss und Auflösung die Triebfedern unserer Natur nicht genug bekannt sind, und wo gleichwohl ein sorgfältiger Aufmerker gewahr wird, dass die Zergliederung bei weitem nicht zulänglich sei. Ich gestehe, dass die Erklärungen von der Lust und Unlust, der Begierde und dem Abscheu und dergleichen unzählige niemals durch hinreichende Auflösungen sind geliefert worden, und ich wundere mich über diese Unauflöslichkeit nicht. Denn bei Begriffen von so verschiedener Art müssen wohl unterschiedliche Elementarbegriffe zum Grunde liegen. Der Fehler, den Einige begangen haben, alle dergleichen Erkenntnisse als solche zu behandeln, die in einige wenige einfache Begriffe insgesammt sich zerlegen liessen, ist demjenigen ähnlich, darin die alten Naturlehrer fielen, dass alle Materie der Natur aus den sogenannten vier Elementen bestehe, welcher Gedanke durch bessere Beobachtung ist aufgehoben worden.

Ferner liegen in der Mathematik nur wenig unerweisliche Sätze zum Grunde, welche, wenn sie gleich anderwärts noch eines Beweises fähig wären, dennoch in dieser Wissenschaft als unmittelbar gewiss angesehen werden. Das Ganze ist allen Theilen zusammengenommen gleich; zwischen zwei Punkten kann nur eine gerade Linie sein u. s. w. Dergleichen Grundsätze sind die Mathematiker gewohnt im Anfange ihrer Disciplinen aufzustellen, damit man gewahr werde, dass keine anderen, als so augenscheinliche Sätze geradezu als wahr vorausgesetzt werden, alles Uebrige aber strenge bewiesen werde.

Vergleicht man hiemit die Weltweisheit und namentlich die Metaphysik, so möchte ich nur gerne eine Tafel von den unerweislichen Sätzen, die in diesen Wissenschaften durch ihre ganze Strecke zum Grunde liegen, aufgezeichnet sehen. Sie würde gewiss einen Plan ausmachen, der unermesslich wäre; allein in der Aufsuchung dieser unerweislichen Grundwahrheiten besteht das wichtigste Geschäft der höhern Philosophie, und diese Entdeckungen werden niemals ein Ende nehmen, so lange sich eine solche Art der Erkenntniss erweitern wird. Denn welches Objekt es auch sei, so sind diejenigen Merkmale, welche der Verstand an ihm zuerst und unmittelbar wahrnimmt, die Data zu ebensoviel unerweislichen Sätzen, welche denn auch die Grundlage ausmachen, woraus die Definitionen können erfunden werden. Ehe ich mich noch anschicke zu erklären, was der Raum sei, so sehe ich deutlich ein, dass, da mir dieser Begriff gegeben ist, ich zuvörderst durch Zergliederung diejenigen Merkmale, welche zuerst und unmittelbar hierin gedacht werden, aufsuchen müsse. Ich bemerke demnach, dass darin Vieles ausserhalb einander sei, dass dieses Viele nicht Substanzen seien, denn ich will nicht die Dinge im Raume, sondern den Raum selber erkennen, der Raum nur drei Abmessungen haben könne u. s. w. Dergleichen Sätze lassen sich wohl erläutern, indem man sie in concreto betrachtet, um sie anschauend zu erkennen; allein sie lassen sich niemals beweisen. Denn woraus sollte dieses auch geschehen können, da sie die ersten und einfachsten Gedanken ausmachen, die ich von meinem Objekte nur haben kann, wenn ich es anfange zu gedenken? In der Mathematik sind die Definitionen der erste Gedanke, den ich von dem erklärten Dinge haben kann, darum, weil mein Begriff des Objekts durch die Erklärung allererst entspringt, und da ist es schlechterdings ungereimt, sie als erweislich anzusehen. In der Weltweisheit, wo mir der Begriff der Sache, die ich erklären soll, gegeben ist, muss dasjenige, was unmittelbar und zuerst in ihm wahrgenommen wird, zu einem unerweislichen Grundurtheile dienen. Denn da ich den ganzen deutlichen Begriff der Sache noch nicht habe, sondern allererst suche, so kann er aus diesem Begriffe so gar nicht bewiesen werden, dass er vielmehr dazu dient, diese deutliche Erkenntniss und Definition

dadurch zu erzeugen. Also werde ich erste Grundurtheile vor aller philosophischen Erklärung der Sachen haben müssen, und es kann hiebei nur der Fehler vorgehen, dass ich dasjenige nur für ein uranfängliches Merkmal ansehe, was noch ein abgeleitetes ist. In der folgenden Betrachtung werden Dinge vorkommen, die dieses ausser Zweifel setzen werden. [4])

§. 4.

Das Objekt der Mathematik ist leicht und einfältig, das der Philosophie aber schwer und verwickelt.

Da die Grösse den Gegenstand der Mathematik ausmacht, und in Betrachtung derselben nur darauf gesehen wird, wie vielmal etwas gesetzt sei, so leuchtet in die Augen, dass diese Erkenntniss auf wenigen und sehr klaren Grundlehren der allgemeinen Grössenlehre (welches eigentlich die allgemeine Arithmetik ist,) beruhen müsse. Man sieht auch daselbst die Vermehrung und Verminderung der Grössen, ihre Zerfallung in gleiche Faktoren bei der Lehre von den Wurzeln, aus einfältigen und wenig Grundbegriffen entspringen. Einige wenige Fundamentalbegriffe vom Raume vermitteln die Anwendung dieser allgemeinen Grössenkenntniss auf die Geometrie. Man darf zum Beispiel nur die leichte Fasslichkeit eines arithmetischen Gegenstandes, der eine ungeheure Vielheit in sich begreift, mit der viel schwereren Begreiflichkeit einer philosophischen Idee, darin man nur wenig zu erkennen sucht, zusammenhalten, um sich davon zu überzeugen. Das Verhältniss einer Trillion zur Einheit wird ganz deutlich verstanden, indessen dass die Weltweisen den Begriff der Freiheit aus ihren Einheiten d. i. ihren einfachen und bekannten Begriffen noch bis jetzt nicht haben verständlich machen können. Das ist: der Qualitäten, die das eigentliche Objekt der Philosophie ausmachen, sind unendlich vielerlei, deren Unterscheidung überaus viel erfordert; imgleichen ist es weit schwerer, durch Zergliederung verwickelte Erkenntnisse aufzulösen, als durch die Synthesis gegebene einfache Erkenntnisse zu verknüpfen, und so auf Folgerungen zu kommen. Ich weiss, dass es Viele giebt, welche die Weltweisheit in Vergleichung mit

der höhern Mathesis sehr leicht finden. Allein diese nennen alles Weltweisheit, was in den Büchern steht, welche diesen Titel führen. Der Unterschied zeigt sich durch den Erfolg. Die philosophischen Erkenntnisse haben mehrentheils das Schicksal der Meinungen, und sind wie die Meteore, deren Glanz nichts für ihre Dauer verspricht. Sie verschwinden, aber die Mathematik bleibt. Die Metaphysik ist ohne Zweifel die schwerste unter allen menschlichen Einsichten; allein es ist noch niemals eine geschrieben worden. Die Aufgabe der Akademie zeigt, dass man Ursache habe, sich nach dem Wege zu erkundigen, auf welchem man sie allererst zu suchen gedenkt. 5)

Zweite Betrachtung.

Die einzige Methode, zur höchstmöglichen Gewissheit in der Metaphysik zu gelangen.

Die Metaphysik ist nichts Anderes, als eine Philosophie über die ersten Gründe unserer Erkenntniss; was demnach in der vorigen Betrachtung von der mathematischen Erkenntniss in Vergleichung mit der Philosophie dargethan worden, das wird auch in Beziehung auf die Metaphysik gelten. Wir haben namhafte und wesentliche Unterschiede gesehen, die zwischen der Erkenntniss in beiden Wissenschaften anzutreffen sind, und in Betracht dessen kann man mit dem Bischof Warburton sagen: dass nichts der Philosophie schädlicher gewesen sei, als die Mathematik, nämlich die Nachahmung derselben in der Methode zu denken, wo sie unmöglich kann gebraucht werden; denn was die Anwendung derselben in den Theilen der Weltweisheit anlangt, wo die Kenntniss der Grössen vorkommt, so ist dieses etwas ganz Anderes und die Nutzbarkeit davon ist unermesslich.

In der Mathematik fange ich mit der Erklärung meines Objekts, z. E. eines Triangels, Zirkels u. s. w. an; in der Metaphysik muss ich niemals damit anfangen, und es ist so weit gefehlt, dass die Definition hier das Erste sei, was ich von dem Dinge erkenne, dass es vielmehr fast

jederzeit das Letzte ist. Nämlich in der Mathematik habe ich eher gar keinen Begriff von meinem Gegenstande, bis die Definition ihn giebt; in der Metaphysik habe ich einen Begriff, der mir schon gegeben worden, obzwar verworren; ich soll den deutlichen, ausführlichen und bestimmten davon aufsuchen. Wie kann ich denn davon anfangen? Augustinus sagte: ich weiss wohl, was die Zeit sei, aber wenn mich Jemand fragt, weiss ichs nicht. Hier müssen viel Handlungen der Entwicklung dunkler Ideen, der Vergleichung, Unterordnung und Einschränkung vor sich gehen, und ich getraue mir zu sagen, dass, ob man gleich viel Wahres und Scharfsinniges von der Zeit gesagt hat, dennoch die Realerklärung derselben niemals gegeben worden; denn was die Namenerklärung anlangt, so hilft sie uns wenig oder nichts, denn auch ohne sie versteht man dieses Wort genug, um es nicht zu verwechseln. Hätte man so viele richtige Definitionen, als in den Büchern unter diesem Namen vorkommen, mit welcher Sicherheit würde man nicht schliessen und Folgerungen daraus ableiten können! Allein die Erfahrung lehrt das Gegentheil.

In der Philosophie und namentlich in der Metaphysik kann man oft sehr viel von einem Gegenstande deutlich und mit Gewissheit erkennen, auch sichere Folgen daraus ableiten, ehe man die Definition desselben besitzt, auch selbst dann, wenn man es gar nicht unternimmt, sie zu geben. Von einem jeden Dinge können mir nämlich verschiedene Prädikate unmittelbar gewiss sein, ob ich gleich deren noch nicht genug kenne, um den ausführlich bestimmten Begriff der Sache d. i. die Definition zu geben. Wenn ich gleich niemals erklärte, was eine Begierde sei, so würde ich doch mit Gewissheit sagen können, dass eine jede Begierde eine Vorstellung des Begehrten voraussetze, dass diese Vorstellung eine Vorhersehung des Künftigen sei, dass mit ihr das Gefühl der Lust verbunden sei u. s. w. Alles dieses nimmt ein Jeder in dem unmittelbaren Bewusstsein der Begierde beständig wahr. Aus dergleichen verglichenen Bemerkungen könnte man vielleicht endlich auf die Definition der Begierde kommen. Allein so lange auch ohne sie dasjenige, was man sucht, aus einigen unmittelbar gewissen Merkmalen desselben Dinges kann gefolgert werden, so ist es unnöthig, eine

Unternehmung, die so schlüpfrig ist, zu wagen. In der Mathematik ist dieses, wie man weiss, ganz anders.

In der Mathematik ist die Bedeutung der Zeichen sicher, weil man sich leichtlich bewusst werden kann, welche man ihnen hat ertheilen wollen. In der Philosophie überhaupt, und der Metaphysik insonderheit, haben die Worte ihre Bedeutung durch den Redegebrauch, ausser insofern sie ihnen durch logische Einschränkung genauer ist bestimmt worden. Weil aber bei sehr ähnlichen Begriffen, die dennoch eine ziemliche Verschiedenheit versteckt enthalten, öfters einerlei Worte gebraucht werden, so muss man hier bei jedesmaliger Anwendung des Begriffs, wenn gleich die Benennung desselben nach dem Redegebrauch sich genau zu schicken scheint, mit grosser Behutsamkeit Acht haben, ob es wirklich einerlei Begriff sei, der hier mit eben demselben Zeichen verbunden worden. Wir sagen: ein Mensch unterscheidet das Gold vom Messing, wenn er erkennt, dass in einem Metalle z. E. nicht diejenige Dichtigkeit sei, die in dem andern ist. Man sagt ausserdem: das Vieh unterscheidet ein Futter vom andern, wenn es das eine verzehrt und das andere liegen lässt. Hier wird in beiden Fällen das Wort: unterscheiden, gebraucht, ob es gleich im ersteren Falle so viel heisst, als den Unterschied erkennen, welches niemals geschehen kann, ohne zu urtheilen; im zweiten aber nur anzeigt, dass bei unterschiedlichen Vorstellungen unterschiedlich gehandelt wird, wo eben nicht nöthig ist, dass ein Urtheil vorgehe. Wie wir denn am Viehe nur gewahr werden, dass es durch verschiedene Empfindungen zu verschiedenen Handlungen getrieben werde, welches ganz wohl möglich ist, ohne dass es im mindesten über die Uebereinstimmung oder Verschiedenheit urtheilen darf.

Aus allem diesem fliessen die Regeln derjenigen Methode, nach welcher die höchstmögliche metaphysische Gewissheit einzig und allein kann erlangt werden, ganz natürlich. Sie sind von denen sehr verschieden, die man bis daher befolgt hat, und verheissen einen dermaassen glücklichen Ausgang, wenn man sie zur Anwendung bringen wird, dergleichen man auf einem andern Wege niemals hat erwarten können. Die erste und vornehmste Regel ist diese: dass man ja nicht von Erklärungen an-

fange, es müsste denn etwa blos die Worterklärung gesucht werden, z. E. nothwendig ist, dessen Gegentheil unmöglich ist. Aber auch da sind nur wenig Fälle, wo man so zuversichtlich den deutlich bestimmten Begriff gleich zu Anfange festsetzen kann. Vielmehr suche man in seinem Gegenstande zuerst dasjenige mit Sorgfalt auf, dessen man von ihm unmittelbar gewiss ist, auch ehe man die Definition davon hat. Man ziehe daraus Folgerungen, und suche hauptsächlich nur wahre und ganz gewisse Urtheile von dem Objekte zu erwerben, auch ohne sich noch auf eine verhoffte Erklärung Staat zu machen, welche man niemals wagen, sondern dann, wenn sie sich aus den augenscheinlichsten Urtheilen deutlich darbietet, allererst einräumen muss. Die zweite Regel ist: dass man die unmittelbaren Urtheile von dem Gegenstande, in Ansehung desjenigen, was man zuerst in ihm mit Gewissheit antrifft, besonders auszeichnet, und nachdem man gewiss ist, dass das eine in dem andern nicht enthalten sei, sie so, wie die Axiomen der Geometrie, als die Grundlage zu allen Folgerungen voranschickt. Hieraus folgt, dass man in den Betrachtungen der Metaphysik jederzeit dasjenige besonders auszeichne, was man gewiss weiss, wenn es auch wenig wäre, obgleich man auch Versuche von ungewissen Erkenntnissen machen kann, um zu sehen, ob sie nicht auf die Spur der gewissen Erkenntniss führen dürften, so doch, dass man sie nicht mit den ersteren vermengt. Ich führe die anderen Verhaltungsregeln nicht an, die diese Methode mit jeder andern vernünftigen gemein hat, und schreite nur dazu, sie durch Beispiele deutlich zu machen.

Die ächte Methode der Metaphysik ist mit derjenigen im Grunde einerlei, die Newton in die Naturwissenschaft einführte und die daselbst von so nutzbaren Folgen war. Man soll, heisst es daselbst, durch sichere Erfahrungen, allenfalls mit Hülfe der Geometrie die Regeln aufsuchen, nach welchen gewisse Erscheinungen der Natur vorgehen. Wenn man gleich den ersten Grund davon in den Körpern nicht einsieht, so ist gleichwohl gewiss, dass sie nach diesem Gesetze wirken, und man erklärt die verwickelten Naturbegebenheiten, wenn man deutlich zeigt, wie sie unter diesen wohlerwiesenen Regeln enthalten seien. Ebenso in der Metaphysik: suchet durch sichere

innere Erfahrung, d. i. ein unmittelbares augenscheinliches Bewusstsein diejenigen Merkmale auf, die gewiss im Begriffe von irgend einer allgemeinen Beschaffenheit liegen, und ob ihr gleich das ganze Wesen der Sache nicht kennt, so könnt ihr euch doch derselben sicher bedienen, um Vieles in dem Dinge daraus herzuleiten.

Beispiel
der einzig sicheren Methode der Metaphysik, an der Erkenntniss der Natur der Körper.

Ich beziehe mich um der Kürze willen auf einen Beweis, der in der ersten Betrachtung am Ende des zweiten Paragraphs mit Wenigem angezeigt wird, um den Satz zuerst hier zum Grunde zu legen: dass ein jeder Körper aus einfachen Substanzen bestehen müsse. Ohne dass ich ausmache, was ein Körper sei, weiss ich doch gewiss, dass er aus Theilen besteht, die existiren würden, wenn sie gleich nicht verbunden wären; und wenn der Begriff einer Substanz ein abstrahirter Begriff ist, so ist er es ohne Zweifel von den körperlichen Dingen der Welt. Allein es ist auch nicht einmal nöthig, sie Substanzen zu nennen; genug, dass hieraus mit grössester Gewissheit gefolgert werden kann, ein Körper bestehe aus einfachen Theilen, wovon die augenscheinliche Zergliederung leicht, aber hier zu weitläuftig ist. Nun kann ich vermittelst untrüglicher Beweise der Geometrie darthun, dass der Raum nicht aus einfachen Theilen bestehe, wovon die Argumente genugsam bekannt sind. Demnach ist eine bestimmte Menge der Theile eines jeden Körpers, die alle einfach sind, und eine gleiche Menge Theile des Raums, den er einnimmt, die alle zusammengesetzt sind. Hieraus folgt, dass ein jeder einfache Theil (Element) im Körper einen Raum einnehme. Frage ich nun: was heisst einen Raum einnehmen? so werde ich, ohne mich um das Wesen des Raums zu bekümmern, inne, dass, wenn ein Raum von jedem Dinge durchdrungen werden kann, ohne dass etwas da ist, das da widersteht, man allenfalls, wenn es beliebte, sagen möchte, es wäre etwas in diesem Raume, niemals aber, dieser Raum werde wovon eingenommen. Woraus ich erkenne: dass ein Raum wovon eingenommen ist, wenn etwas da ist, was einem bewegten

Körper widersteht, bei der Bestrebung in denselben einzudringen. Dieser Widerstand aber ist die Undurchdringlichkeit. Demnach nehmen die Körper den Raum ein durch Undringlichkeit. Es ist aber die Impenetrabilität eine Kraft. Denn sie äussert einen Widerstand, d. i. eine einer äusseren Kraft entgegengesetzte Handlung. Und die Kraft, die einem Körper zukommt, muss seinen einfachen Theilen zukommen. Demnach erfüllen die Elemente eines jeden Körpers ihren Raum durch die Kraft der Undurchdringlichkeit. Ich frage aber ferner, ob denn die ersten Elemente darum nicht ausgedehnt sind, weil ein jegliches im Körper einen Raum erfüllt? Hier kann ich einmal eine Erklärung anbringen, die unmittelbar gewiss ist, nämlich: dasjenige ist ausgedehnt, was für sich *(absolute)* gesetzt einen Raum erfüllt, so wie ein jeder einzelner Körper, wenn ich gleich mir vorstelle, dass sonst ausser ihm nichts wäre, einen Raum erfüllen würde. Allein betrachte ich nun ein schlechterdings einfaches Element, so ist, wenn es allein (ohne Verknüpfung mit andern) gesetzt wird, unmöglich, dass in ihm Vieles sich ausserhalb einander befände und es *absolute* einen Raum einnehme. Daher kann es nicht ausgedehnt sein. Da aber eine gegen viel äusserliche Dinge angewandte Kraft der Undurchdringlichkeit die Ursache ist, dass das Element einen Raum einnimmt, so sehe ich, dass daraus wohl eine Vielheit in seiner äussern Handlung, aber keine Vielheit in Ansehung innerer Theile fliesse, mithin es darum nicht ausgedehnt sei, weil es in dem Körper *(in nexu cum aliis)* *) einen Raum einnimmt.

Ich will noch einige Worte darauf verwenden, um es augenscheinlich zu machen, wie seicht die Beweise der Metaphysiker seien, wenn sie aus ihrer einmal zum Grunde gelegten Erklärung, der Gewohnheit gemäss, getrost Schlüsse machen, welche verloren sind, sobald die Definition trügt. Es ist bekannt, dass die meisten Newtonianer noch weiter als Newton gehen, und behaupten, dass die Körper einander auch in der Entfernung unmittelbar (oder, wie sie es nennen, durch den leeren Raum) anziehen. Ich lasse die Richtigkeit dieses Satzes, der gewiss viel Grund für sich hat, dahin gestellt sein.

*) „In Verbindung mit andern.“ A. d. H.

Allein ich behaupte, dass die Metaphysik zum mindesten ihn nicht widerlegt habe. Zuerst sind Körper von einander entfernt, wenn sie einander nicht berühren. Dieses ist ganz genau die Bedeutung des Worts. Frage ich nun: was verstehe ich unter dem Berühren? so werde ich inne, dass, ohne mich um die Definition zu bekümmern, ich doch jederzeit aus dem Widerstande der Undurchdringlichkeit eines andern Körpers urtheile, dass ich ihn berühre. Denn ich finde, dass dieser Begriff ursprünglich aus dem Gefühl entspringt, wie ich auch durch das Urtheil der Augen nur vermuthe, dass eine Materie die andere berühren werde, allein bei dem vermerkten Widerstande der Impenetrabilität es allererst gewiss weiss. Auf diese Weise, wenn ich sage: ein Körper wirkt in einen entfernten unmittelbar, so heisst dieses so viel: er wirkt in ihn unmittelbar, aber nicht vermittelst der Undurchdringlichkeit. Es ist aber hiebei gar nicht abzusehen, warum dieses unmöglich sein soll, es müsste denn Jemand darthun, die Undurchdringlichkeit sei entweder die einzige Kraft eines Körpers, oder er könne wenigstens mit keiner andern unmittelbar wirken, ohne es zugleich vermittelst der Impenetrabilität zu thun. Da dieses aber niemals bewiesen ist und dem Ansehen nach auch schwerlich wird bewiesen werden, so hat zum wenigsten die Metaphysik gar keinen tüchtigen Grund, sich wider die unmittelbare Anziehung in die Ferne zu empören. Indessen lasset die Beweisgründe der Metaphysiker auftreten. Zuvörderst erscheint die Definition: die unmittelbare gegenseitige Gegenwart zweier Körper ist die Berührung. Hieraus folgt, wenn zwei Körper in einander unmittelbar wirken, so berühren sie einander. Dinge, die sich berühren, sind nicht entfernt. Mithin wirken zwei Körper niemals in der Entfernung unmittelbar in einander u. s. w. Die Definition ist erschlichen. Nicht jede unmittelbare Gegenwart ist eine Berührung, sondern nur die vermittelst der Impenetrabilität, und alles Uebrige ist in den Wind gebaut.

Ich fahre in meiner Abhandlung weiter fort. Es erhellt aus dem angeführten Beispiele, dass man viel von einem Gegenstande mit Gewissheit, sowohl in der Metaphysik, wie in andern Wissenschaften sagen könne, ohne ihn erklärt zu haben. Denn hier ist weder, was ein Körper, noch was der Raum sei, erklärt worden, und von

beiden hat man dennoch zuverlässige Sätze. Das Vornehmste, worauf ich gehe, ist dieses: dass man in der Metaphysik durchaus analytisch verfahren müsse, denn ihr Geschäft ist in der That, verworrene Erkenntnisse aufzulösen. Vergleicht man hiemit das Verfahren der Philosophen, so wie es in allen Schulen im Schwange ist, wie verkehrt wird man es nicht finden? Die allerabgezogensten Begriffe, darauf der Verstand natürlicher Weise zuletzt hinaus geht, machen bei ihnen den Anfang, weil ihnen einmal der Plan des Mathematikers im Kopfe ist, den sie durchaus nachahmen wollen. Daher findet sich ein sonderbarer Unterschied zwischen der Metaphysik und jeder andern Wissenschaft. In der Geometrie und andern Erkenntnissen der Grössenlehre fängt man von dem Leichteren an und steigt langsam zu schweren Ausübungen. In der Metaphysik wird der Anfang vom Schwersten gemacht: von der Möglichkeit und dem Dasein, von der Nothwendigkeit und Zufälligkeit u. s. w., lauter Begriffe, zu denen eine grosse Abstraktion und Aufmerksamkeit gehört, vornehmlich da ihre Zeichen in der Anwendung viele unmerkliche Abartungen erleiden, deren Unterschied nicht muss aus der Acht gelassen werden. Es soll durchaus synthetisch verfahren werden. Man erklärt daher gleich Anfangs und folgert daraus mit Zuversicht. Die Philosophen in diesem Geschmacke wünschen einander Glück, dass sie das Geheimniss, gründlich zu denken, dem Messkünstler abgelernt hätten, und bemerken gar nicht, dass diese durchs Zusammensetzen Begriffe erwerben, da jene es durch Auflösen allein thun können, welches die Methode zu denken ganz verändert.

Sobald dagegen die Philosophen den natürlichen Weg der gesunden Vernunft einschlagen werden, zuerst dasjenige, was sie gewiss von dem abgezogenen Begriffe eines Gegenstandes (z. E. dem Raume oder Zeit) wissen, aufzusuchen, ohne noch einigen Anspruch auf die Erklärungen zu machen; wenn sie nur aus diesen sichern Datis schliessen, wenn sie bei jeder veränderten Anwendung eines Begriffs Acht haben, ob der Begriff selber, ohnerachtet sein Zeichen einerlei ist, nicht hier verändert sei; so werden sie vielleicht nicht so viel Einsichten feil zu bieten haben, aber diejenigen, die sie darlegen, werden von einem sichern Werth sein. Von dem Letzteren

will ich noch ein Beispiel anführen. Die mehresten Philosophen führen als ein Exempel dunkler Begriffe diejenigen an, die wir im tiefen Schlafe haben mögen. Dunkle Vorstellungen sind diejenigen, deren man sich nicht bewusst ist. Nun zeigen einige Erfahrungen, dass wir auch im tiefen Schlafe Vorstellungen haben, und da wir uns deren nicht bewusst sind, so sind sie dunkel gewesen. Hier ist das Bewusstsein von zwiefacher Bedeutung. Man ist sich entweder einer Vorstellung nicht bewusst, dass man sie habe, oder, dass man sie gehabt habe. Das Erstere bezeichnet die Dunkelheit der Vorstellung, so wie sie in der Seele ist; das Zweite zeigt weiter nichts an, als dass man sich ihrer nicht erinnere. Nun giebt die angeführte Instanz lediglich zu erkennen, dass es Vorstellungen geben könne, deren man sich im Wachen nicht erinnert, woraus aber gar nicht folgt, dass sie im Schlafe nicht sollten mit Bewusstsein klar gewesen sein; wie in dem Exempel des Herrn Sauvage von der starrsüchtigen Person, oder bei den gemeinen Handlungen der Schlafwanderer. Indessen wird dadurch, dass man gar zu leicht ans Schliessen geht, ohne vorher durch Aufmerksamkeit auf verschiedene Fälle jedesmal dem Begriffe seine Bedeutung gegeben zu haben, in diesem Falle ein vermuthlich grosses Geheimniss der Natur mit Achtlosigkeit übergangen; nämlich dass vielleicht im tiefsten Schlafe die grösste Fertigkeit der Seele im vernünftigen Denken möge ausgeübt werden; denn man hat keinen andern Grund zum Gegentheil, als dass man dessen sich im Wachen nicht erinnert, welcher Grund aber nichts beweiset.

Es ist noch lange die Zeit nicht, in der Metaphysik synthetisch zu verfahren; nur wenn die Analysis uns wird zu deutlich und ausführlich verstandenen Begriffen verholfen haben, wird die Synthesis den einfachsten Erkenntnissen die zusammengesetzten, wie in der Mathematik, unterordnen können. [6])

Dritte Betrachtung.

Von der Natur der metaphysischen Gewissheit.

§. 1.

Die philosophische Gewissheit ist überhaupt von anderer Natur, als die mathematische.

Man ist gewiss, insofern man erkennt, dass es unmöglich sei, dass eine Erkenntniss falsch sei. Der Grad dieser Gewissheit, wenn er *objective* genommen wird, kommt auf das Zureichende in den Merkmalen von der Nothwendigkeit einer Wahrheit an; insofern er aber *subjective* betrachtet wird, so ist er insofern grösser, als die Erkenntniss dieser Nothwendigkeit mehr Anschauung hat. In beider Betrachtung ist die mathematische Gewissheit von anderer Art, als die philosophische. Ich werde dieses auf das Augenscheinlichste darthun.

Der menschliche Verstand ist, so wie jede andere Kraft der Natur, an gewisse Regeln gebunden. Man irrt nicht deswegen, weil der Verstand die Begriffe regellos verknüpft, sondern weil man dasjenige Merkmal, was man in einem Dinge nicht wahrnimmt, auch von ihm verneint, und urtheilt, dass dasjenige n i c h t s e i, wessen man sich in einem Dinge n i c h t b e w u s s t i s t. Nun gelangt e r s t l i c h die Mathematik zu ihren Begriffen synthetisch und kann sicher sagen: was sie sich in ihrem Objekte durch die Definition nicht hat vorstellen wollen, das ist darin auch nicht enthalten. Denn der Begriff des Erklärten entspringt allererst durch die Erklärung und hat weiter gar keine Bedeutung, als die, so ihm die Definition giebt. Vergleicht man hiemit die Weltweisheit und namentlich die Metaphysik, so ist sie in ihren Erklärungen weit unsicherer, wenn sie welche wagen will. Denn der Begriff des zu Erklärenden ist gegeben. Bemerkt man nun ein oder das andere Merkmal nicht, was gleichwohl zu seiner hinreichenden Unterscheidung gehört, und urtheilt, dass zu dem ausführlichen Begriffe kein solches Merkmal fehle, so wird die Definition falsch und trüglich. Wir könnten

dergleichen Fehler durch unzählige Beispiele vor Augen legen, ich beziehe mich desfalls nur auf das oben angeführte von der Berührung. Zweitens betrachtet die Mathematik in ihren Folgerungen und Beweisen ihre allgemeine Erkenntniss unter den Zeichen in concreto, die Weltweisheit aber neben den Zeichen noch immer in abstracto. Dieses macht einen namhaften Unterschied aus, in der Art beider zur Gewissheit zu gelangen. Denn da die Zeichen der Mathematik sinnliche Erkenntnissmittel sind, so kann man mit derselben Zuversicht, wie man dessen, was man mit Augen sieht, versichert ist, auch wissen, dass man keinen Begriff aus der Acht gelassen, dass eine jede einzelne Vergleichung nach leichten Regeln geschehen sei u. s. w. Wobei die Aufmerksamkeit dadurch sehr erleichtert wird, dass sie nicht die Sachen in ihrer allgemeinen Vorstellung, sondern die Zeichen in ihrer einzelnen Erkenntniss, die da sinnlich ist, zu gedenken hat. Dagegen helfen die Worte, als die Zeichen der philosophischen Erkenntniss, zu nichts, als der Erinnerung der bezeichneten allgemeinen Begriffe. Man muss ihre Bedeutung jederzeit unmittelbar vor Augen haben. Der reine Verstand muss in der Anstrengung erhalten werden, und wie unmerklich entwischt nicht ein Merkmal eines abgesonderten Begriffs, da nichts Sinnliches uns dessen Verabsäumung offenbaren kann; alsdann aber werden verschiedene Dinge für einerlei gehalten, und man gebiert irrige Erkenntnisse.

Hier ist nun dargethan worden, dass die Gründe, daraus man abnehmen kann, dass es unmöglich sei, in einem gewissen philosophischen Erkenntnisse geirrt zu haben, an sich selber niemals denen gleichkommen, die man im mathematischen vor sich hat. Allein ausser diesem ist auch die Anschauung dieser Erkenntniss, soviel die Richtigkeit anlangt, grösser in der Mathematik, als in der Weltweisheit; da in der ersten das Objekt in sinnlichen Zeichen in concreto, in der letzteren aber immer nur in allgemeinen abgezogenen Begriffen betrachtet wird, deren klarer Eindruck bei Weitem nicht so gross sein kann, als der ersteren. In der Geometrie, wo die Zeichen mit den bezeichneten Sachen überdem eine Aehnlichkeit haben, ist daher diese Evidenz noch grösser, obgleich in der Buchstabenrechnung die Gewissheit ebenso zuverlässig ist. [7])

§. 2.

Die Metaphysik ist einer Gewissheit, die zur Ueberzeugung hinreicht, fähig.

Die Gewissheit in der Metaphysik ist von ebenderselben Art, wie in jeder andern philosophischen Erkenntniss, wie diese denn auch nur gewiss sein kann, insofern sie den allgemeinen Gründen, die die erstere liefert, gemäss ist. Es ist aus Erfahrung bekannt, dass wir durch Vernunftgründe, auch ausser der Mathematik, in vielen Fällen bis zur Ueberzeugung völlig gewiss werden können. Die Metaphysik ist nur eine auf allgemeinere Vernunftansichten angewandte Philosophie, und es kann mit ihr unmöglich anders bewandt sein.

Irrthümer entspringen nicht allein daher, weil man gewisse Dinge nicht weiss, sondern weil man sich zu urtheilen unternimmt, ob man gleich noch nicht alles weiss, was dazu erfordert wird. Eine grosse Menge Falschheiten, ja fast alle insgesammt, haben diesem letztern Vorwitz ihren Ursprung zu danken. Ihr wisst einige Prädikate von einem Dinge gewiss. Wohlan, legt diese zum Grunde eurer Schlüsse, und ihr werdet nicht irren. Allein ihr wollt durchaus eine Definition haben; gleichwohl seid ihr nicht sicher, dass ihr alles wisst, was dazu erfordert wird, und da ihr sie dessenungeachtet wagt, so gerathet ihr in Irrthümer. Daher ist es möglich, den Irrthümern zu entgehen, wenn man gewisse und deutliche Erkenntnisse aufsucht, ohne gleichwohl sich der Definition so leicht anzumassen. Ferner, ihr könnt mit Sicherheit auf einen beträchtlichen Theil einer gewissen Folge schliessen. Erlaubt euch ja nicht, den Schluss auf die ganze Folge zu ziehen, so gering als auch der Unterschied zu sein scheint. Ich gebe zu, dass der Beweis gut sei, in dessen Besitz man ist, darzuthun, dass die Seele nicht Materie sei. Hütet euch aber daraus zu schliessen, dass die Seele nicht von materialer Natur sei. Denn hierunter versteht Jedermann nicht allein, dass die Seele keine Materie sei, sondern auch nicht eine solche einfache Substanz, die ein Element der Materie sein könne. Dieses erfordert einen besondern Beweis, nämlich: dass dieses denkende Wesen

nicht so, wie ein körperliches Element im Raume sei, durch Undurchdringlichkeit, noch mit andern zusammen ein Ausgedehntes und einen Klumpen ausmachen könne; wovon wirklich noch kein Beweis gegeben worden, der, wenn man ihn ausfindig machte, die unbegreifliche Art anzeigen würde, wie ein Geist im Raume gegenwärtig sei. [8])

§. 3.

Die Gewissheit der ersten Grundwahrheiten in der Metaphysik ist von keiner andern Art, als in jeder anderen vernünftigen Erkenntniss, ausser der Mathematik.

In unsern Tagen hat die Philosophie des Herrn Crusius*) vermeint, der metaphysischen Erkenntniss eine ganz andre Gestalt zu geben, dadurch, dass er dem Satze des Widerspruchs nicht das Vorrecht einräumte, der allgemeine und oberste Grundsatz alles Erkenntnisses zu sein, dass er viel andre unmittelbar gewisse und unerweisliche Grundsätze einführte und behauptete, es würde ihre Richtigkeit aus der Natur unseres Verstandes begriffen, nach der Regel: was ich nicht anders als wahr denken kann, das ist wahr. Zu solchen Grundsätzen wird unter andern gezählt: was ich nicht existirend denken kann, das ist einmal nicht gewesen; ein jedes Ding muss irgendwo und irgendwenn sein u. dgl. Ich werde in wenigen Worten die wahre Beschaffenheit der ersten Grundwahrheiten der Metaphysik, imgleichen den wahren Gehalt dieser Methode des Herrn Crusius anzeigen, die nicht so weit von der Denkungsart der Philosophie in diesem Stücke abweicht,

---

*) Ich habe nöthig gefunden, der Methode dieser neuen Weltweisheit hier Erwähnung zu thun. Sie ist in Kurzem so berühmt geworden, sie hat auch in Ansehung der besseren Aufklärung mancher Einsichten ein so zugestandenes Verdienst, dass es ein wesentlicher Mangel sein würde, wo von der Metaphysik überhaupt die Rede ist, sie mit Stillschweigen übergangen zu haben. Was ich hier berühre, ist lediglich die ihr eigene Methode, denn der Unterschied in einzelnen Sätzen ist noch nicht genug, einen wesentlichen Unterschied einer Philosophie von der andern zu bezeichnen.

als man wohl denkt. Man wird auch überhaupt den Grad der möglichen Gewissheit der Metaphysik hieraus abnehmen können.

Alle wahren Urtheile müssen entweder bejahend oder verneinend sein. Weil die Form einer jeden Bejahung darin besteht, dass etwas als ein Merkmal von einem Dinge, d. i. als einerlei mit dem Merkmale eines Dinges vorgestellt werde, so ist ein jedes bejahende Urtheil wahr, wenn das Prädikat mit dem Subjekte identisch ist. Und da die Form einer jeden Verneinung darin besteht, dass etwas einem Dinge als widerstreitend vorgestellt werde, so ist ein verneinendes Urtheil wahr, wenn das Prädikat dem Subjekte widerspricht. Der Satz also, der das Wesen einer jeden Bejahung ausdrückt und mithin die oberste Formel aller bejahenden Urtheile enthält, heisst: einem jeden Subjekte kommt ein Prädikat zu, welches ihm identisch ist. Dieses ist der Satz der Identität. Und da der Satz, welcher das Wesen aller Verneinung ausdrückt: keinem Subjekte kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht, der Satz des Widerspruchs ist, so ist dieser die erste Formel aller verneinenden Urtheile. Beide zusammen machen die obersten und allgemeinen Grundsätze im formalen Verstande von der ganzen menschlichen Vernunft aus. Und hierin haben die Meisten geirrt, dass sie dem Satz des Widerspruchs den Rang in Ansehung aller Wahrheiten eingeräumt haben, den er doch nur in Betracht der verneinenden hat. Es ist aber ein jeder Satz unerweislich, der unmittelbar unter einem dieser obersten Grundsätze gedacht wird, aber nicht anders gedacht werden kann; nämlich, wenn entweder die Identität oder der Widerspruch unmittelbar in den Begriffen liegt, und nicht durch Zergliederung kann oder darf vermittelst eines Zwischenmerkmals eingesehen werden. Alle andere sind erweislich. Ein Körper ist theilbar, ist ein erweislicher Satz; denn man kann durch Zergliederung, und also mittelbar die Identität des Prädikats und Subjekts zeigen: der Körper ist zusammengesetzt, was aber zusammengesetzt ist, ist theilbar, folglich ist ein Körper theilbar. Das vermittelnde Merkmal ist hier: zusammengesetzt sein. Nun giebt es in der Weltweisheit viel unerweisliche Sätze, wie auch oben angeführt worden. Diese stehen zwar alle unter den formalen

ersten Grundsätzen, aber unmittelbar; insofern sie indessen zugleich Gründe von andern Erkenntnissen enthalten, so sind sie die ersten materialen Grundsätze der menschlichen Vernunft. Z. E. ein Körper ist zusammengesetzt, ist ein unerweislicher Satz, insofern das Prädikat als ein unmittelbares und erstes Merkmal in dem Begriffe des Körpers nur kann gedacht werden. Solche materiale Grundsätze machen, wie Crusius mit Recht sagt, die Grundlage und Festigkeit der menschlichen Vernunft aus. Denn wie wir oben erwähnt haben, sind sie der Stoff zu Erklärungen, und die Data, woraus sicher kann geschlossen werden, wenn man auch keine Erklärungen hat.

Und hierin hat Crusius Recht, wenn er andere Schulen der Weltweisheit tadelt, dass sie diese materialen Grundsätze vorbeigegangen seien und sich blos an die formalen gehalten haben. Denn aus diesen allein kann wirklich gar nichts bewiesen werden, weil Sätze erfordert werden, die den Mittelbegriff enthalten, wodurch das logische Verhältniss anderer Begriffe soll in einem Vernunftschlusse erkannt werden können, und unter diesen Sätzen müssen einige die ersten sein. Allein man kann nimmermehr einigen Sätzen den Werth materialer oberster Grundsätze einräumen, wenn sie nicht für jeden menschlichen Verstand augenscheinlich sind. Ich halte aber dafür, dass verschiedene von denen, die Crusius anführt, sogar ansehnliche Zweifel verstatten.

Was aber die oberste Regel aller Gewissheit, die dieser berühmte Mann aller Erkenntniss, und also auch der metaphysischen vorzusetzen gedenkt, anlangt: was ich nicht anders als wahr denken kann, das ist wahr u. s. w., so ist leicht einzusehen, dass dieser Satz niemals ein Grund der Wahrheit von irgend einer Erkenntniss sein könne. Denn wenn man gesteht, dass kein anderer Grund der Wahrheit könne angegeben werden, als weil man es unmöglich anders, als für wahr halten könne, so giebt man zu verstehen, dass gar kein Grund der Wahrheit weiter angeblich sei und dass die Erkenntniss unerweislich sei. Nun giebt es freilich wohl viele unerweisliche Erkenntnisse, allein das Gefühl der Ueberzeugung in Ansehung derselben ist ein Geständniss, aber nicht ein Beweisgrund davon, dass sie wahr sind.

Die Metaphysik hat demnach keine formalen oder materialen Gründe der Gewissheit, die von anderer Art wären, als die der Messkunst. In beiden geschieht das Formale der Urtheile nach den Sätzen der Einstimmung und des Widerspruchs. In beiden sind unerweisliche Sätze, die die Grundlage zu Schlüssen machen. Nur da die Definitionen in der Mathematik die ersten unerweislichen Begriffe der erklärten Sachen sind, so müssen an deren Statt verschiedene unerweisliche Sätze in der Metaphysik die ersten Data angeben, die aber eben so sicher sein können, und welche entweder den Stoff zu Erklärungen, oder den Grund sicherer Folgerungen darbieten. Es ist ebensowohl eine zur Ueberzeugung nöthige Gewissheit, deren die Metaphysik, als welcher die Mathematik fähig ist, nur die letztere ist leichter und einer grösseren Anschauung theilhaftig. [9])

Vierte Betrachtung.

Von der Deutlichkeit und Gewissheit, deren die ersten Gründe der natürlichen Gottesgelahrtheit und Moral fähig sind.

§. 1.

Die ersten Gründe der natürlichen Gottesgelahrtheit sind der grössten philosophischen Evidenz fähig.

Es ist erstlich die leichteste und deutlichste Unterscheidung eines Dinges von allen andern möglich, wenn dieses Ding ein einziges mögliche seiner Art ist. Das Objekt der natürlichen Religion ist die alleinige erste Ursache; seine Bestimmungen werden so bewandt sein, dass sie nicht leichtlich mit anderer Dinge ihren können verwechselt werden. Die grösseste Ueberzeugung aber ist möglich, wo es schlechterdings nothwendig ist, dass diese und keine andere Prädikate einem Dinge zukommen. Denn bei zufälligen Bestimmungen ist es mehrentheils schwer,

die wandelbaren Bedingungen seiner Prädikate aufzufinden. Daher das schlechterdings nothwendige Wesen ein Objekt von der Art ist, dass, sobald man einmal auf die ächte Spur seines Begriffes gekommen ist, es noch mehr Sicherheit, als die mehresten anderen philosophischen Kenntnisse zu versprechen scheint. Ich kann bei diesem Theil der Aufgabe nichts Anderes thun, als die mögliche philosophische Erkenntniss von Gott überhaupt in Erwägung ziehen; denn es würde viel zu weitläuftig sein, die wirklich vorhandenen Lehren der Weltweisen über diesen Gegenstand zu prüfen. Der Hauptbegriff, der sich hier dem Metaphysiker darbietet, ist die schlechterdings nothwendige Existenz eines Wesens. Um darauf zu kommen, könnte er zuerst fragen: ob es möglich sei, dass ganz und gar nichts existire? Wenn er nun inne wird, dass alsdann gar kein Dasein gegeben ist, auch nichts zu denken, und keine Möglichkeit stattfinde, so darf er nur den Begriff von dem Dasein desjenigen, was aller Möglichkeit zum Grunde liegen muss, untersuchen. Dieser Gedanke wird sich erweitern und den bestimmten Begriff des schlechterdings nothwendigen Wesens festsetzen. Allein ohne mich in diesen Plan besonders einzulassen, sobald das Dasein des einigen vollkommensten und nothwendigen Wesens erkannt ist, so werden die Begriffe von dessen übrigen Bestimmungen viel abgemessener, weil sie immer die grössesten und vollkommensten sind, und viel gewisser, weil nur diejenigen eingeräumt werden können, die da nothwendig sind. Ich soll z. E. den Begriff der göttlichen Allgegenwart bestimmen. Ich erkenne leicht, dass dasjenige Wesen, von welchem alles Andere abhängt, indem es selbst unabhängig ist, durch seine Gegenwart zwar allen andern der Welt den Ort bestimmen werde, sich selber aber keinen Ort unter ihnen, indem es alsdann mit zur Welt gehören würde. Gott ist also eigentlich an keinem Orte, aber er ist allen Dingen gegenwärtig in allen Orten, wo die Dinge sind. Ebenso sehe ich ein, dass, indem die auf einander folgenden Dinge der Welt unter seiner Gewalt sind, er dadurch sich nicht selbst einen Zeitpunkt in dieser Reihe bestimme, mithin, dass in Ansehung seiner nichts vergangen oder künftig ist. Wenn ich also sage, Gott sieht das Künftige vorher, so heisst dieses nicht so

viel, Gott sieht dasjenige, was in Ansehung seiner künftig ist, sondern, was gewissen Dingen der Welt künftig ist, d. i. auf einen Zustand derselben folgt. Hieraus ist zu erkennen, dass die Erkenntniss des Künftigen, Vergangenen und Gegenwärtigen in Ansehung der Handlung des göttlichen Verstandes gar nicht verschieden sei, sondern dass er sie alle als wirkliche Dinge des Universum erkenne; und man kann viel bestimmter und deutlicher dieses Vorhersehen sich an Gott vorstellen, als an einem Dinge, welches zu dem Ganzen der Welt mit gehörte.

In allen Stücken demnach, wo nicht ein *Analogon* der Zufälligkeit anzutreffen ist, kann die metaphysische Erkenntniss von Gott sehr gewiss sein. Allein das Urtheil über seine freien Handlungen, über die Vorsehung, über das Verfahren seiner Gerechtigkeit und Güte, da selbst in den Begriffen, die wir von diesen Bestimmungen an uns haben, noch viel Unentwickeltes ist, kann in dieser Wissenschaft nur eine Gewissheit durch Annäherung haben, oder eine, die moralisch ist.[10])

§. 2.

Die ersten Gründe der Moral sind nach ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit noch nicht aller erforderlichen Evidenz fähig.

Um dieses deutlich zu machen, will ich nur zeigen, wie wenig selbst der erste Begriff der Verbindlichkeit noch bekannt ist, und wie entfernt man also davon sein müsse, in der praktischen Weltweisheit die zur Evidenz nöthige Deutlichkeit und Sicherheit der Grundbegriffe und Grundsätze zu liefern. Man soll dieses oder jenes thun und das Andere lassen; dies ist die Formel, unter welcher eine jede Verbindlichkeit ausgesprochen wird. Nun drückt jedes Sollen eine Nothwendigkeit der Handlung aus, und ist einer zwiefachen Bedeutung fähig. Ich soll nämlich entweder etwas thun (als ein Mittel), wenn ich etwas Anderes (als einen Zweck) will; oder ich soll unmittelbar etwas Anderes (als einen Zweck) thun und wirklich machen. Das Erstere könnte man die Nothwendig-

keit der Mittel (*necessitatem problematicam*), das Zweite die Nothwendigkeit der Zwecke (*necessitatem legalem*) nennen. Die erstere Art der Nothwendigkeit zeigt gar keine Verbindlichkeit an, sondern nur die Vorschrift als die Auflösung in einem Problem, welche Mittel diejenigen sind, deren ich mich bedienen müsse, wenn ich einen gewissen Zweck erreichen will. Wer einem Andern vorschreibt, welche Handlungen er ausüben und unterlassen müsse, wenn er seine Glückseligkeit befördern wollte, der könnte wohl zwar vielleicht alle Lehren der Moral darunter bringen, aber sie sind alsdann nicht mehr Verbindlichkeiten, sondern etwa so, wie es eine Verbindlichkeit wäre, zwei Kreuzbogen zu machen, wenn ich eine gerade Linie in zwei gleiche Theile zerfällen will, d. i. es sind gar nicht Verbindlichkeiten, sondern nur Anweisungen eines geschickten Verhaltens, wenn man einen Zweck erreichen will. Da nun der Gebrauch der Mittel keine andere Nothwendigkeit hat, als diejenige, so dem Zwecke zukommt, so sind so lange alle Handlungen, die die Moral unter der Bedingung gewisser Zwecke vorschreibt, zufällig und können keine Verbindlichkeiten heissen, so lange sie nicht einem an sich nothwendigen Zwecke untergeordnet werden. Ich soll z. E. die gesammte grösste Vollkommenheit befördern, oder ich soll dem Willen Gottes gemäss handeln; welchem auch von diesen beiden Sätzen die ganze praktische Weltweisheit untergeordnet würde, so muss dieser Satz, wenn er eine Regel und Grund der Verbindlichkeit sein soll, die Handlung als unmittelbar nothwendig, und nicht unter der Bedingung eines gewissen Zwecks gebieten. Und hier finden wir, dass eine solche unmittelbare oberste Regel aller Verbindlichkeit schlechterdings unerweislich sein müsse. Denn es ist aus keiner Betrachtung eines Dinges oder Begriffes, welche es auch sei, möglich zu erkennen und zu schliessen, was man solle, wenn dasjenige, was vorausgesetzt ist, nicht ein Zweck, und die Handlung ein Mittel ist. Dieses aber muss es nicht sein, weil es alsdann keine Formel der Verbindlichkeit, sondern der problematischen Geschicklichkeit sein würde.

Und nun kann ich mit Wenigem anzeigen, dass, nachdem ich über diesen Gegenstand lange nachgedacht habe,

ich überzeugt worden bin, dass die Regel: thue das Vollkommenste, was durch dich möglich ist, der erste formale Grund aller Verbindlichkeit zu handeln sei, so wie der Satz: unterlasse das, wodurch die durch dich grösstmögliche Vollkommenheit verhindert wird, es in Ansehung der Pflicht zu unterlassen ist. Und gleichwie aus den ersten formalen Grundsätzen unserer Urtheile vom Wahren nichts fliesst, wo nicht materiale erste Gründe gegeben sind, so fliesst allein aus diesen zwei Regeln des Guten keine besonders bestimmte Verbindlichkeit, wo nicht unerweisliche materiale Grundsätze der praktischen Erkentniss damit verbunden sind.

Man hat es nämlich in unseren Tagen allererst einzusehen angefangen, dass das Vermögen, das Wahre vorzustellen, die Erkenntniss, dasjenige aber, das Gute zu empfinden, das Gefühl sei, und dass beide ja nicht mit einander müssen verwechselt werden. Gleichwie es nun unzergliederliche Begriffe des Wahren, d. i. desjenigen, was in den Gegenständen der Erkenntniss für sich betrachtet, angetroffen wird, giebt, also giebt es auch ein unauflösliches Gefühl des Guten (dieses wird niemals in einem Dinge schlechthin, sondern immer beziehungsweise auf ein empfindendes Wesen angetroffen). Es ist ein Geschäft des Verstandes, den zusammengesetzten und verworrenen Begriff des Guten aufzulösen und deutlich zu machen, indem er zeigt, wie er aus einfacheren Empfindungen des Guten entspringe. Allein ist dieses einmal einfach, so ist das Urtheil: dieses ist gut, völlig unerweislich, und eine unmittelbare Wirkung von dem Bewusstsein des Gefühls der Lust mit der Vorstellung des Gegenstandes. Und da in uns ganz sicher viele einfache Empfindungen des Guten anzutreffen sind, so giebt es viele dergleichen unauflösliche Vorstellungen. Demnach, wenn eine Handlung unmittelbar als gut vorgestellt wird, ohne dass sie auf eine versteckte Art ein gewisses andere Gut, welches durch Zergliederung darin kann erkannt werden, und warum sie vollkommen heisst, enthält, so ist die Nothwendigkeit dieser Handlung ein unerweislicher materialer Grundsatz der Verbindlichkeit. Z. E. Liebe den, der dich liebt, ist ein praktischer Satz, der zwar unter der obersten formalen und bejahenden Regel der

Verbindlichkeit steht, aber unmittelbar. Denn da es nicht weiter durch Zergliederung kann gezeigt werden, warum eine besondere Vollkommenheit in der Gegenliebe stecke, so wird diese Regel nicht praktisch, d. i. vermittelst der Zurückführung auf die Nothwendigkeit einer andern vollkommenen Handlung bewiesen, sondern unter die allgemeinen Regeln guter Handlungen unmittelbar subsumirt. Vielleicht, dass mein angezeigtes Beispiel nicht deutlich und überzeugend genug die Sache darthut; allein die Schranken einer Abhandlung, wie die gegenwärtige ist, die ich vielleicht schon überschritten habe, erlauben mir nicht diejenige Vollständigkeit, die ich wohl wünschte. Es ist eine unmittelbare Hässlichkeit in der Handlung, die dem Willen desjenigen, von dem unser Dasein und alles Gute herkommt, widerstreitet. Diese Hässlichkeit ist klar, wenn gleich nicht auf die Nachtheile gesehen wird, die als Folgen ein solches Verfahren begleiten können. Daher der Satz: thue das, was dem Willen Gottes gemäss ist, ein materialer Grundsatz der Moral wird, der gleichwohl formaliter unter der schon erwähnten obersten und allgemeinen Formel, aber unmittelbar steht. Man muss ebensowohl in der praktischen Weltweisheit, wie in der theoretischen nicht so leicht etwas für unerweislich halten, was es nicht ist. Gleichwohl können diese Grundsätze nicht entbehrt werden, welche als Postulata die Grundlagen zu den übrigen praktischen Sätzen enthalten. Hutcheson und Andere haben unter dem Namen des moralischen Gefühls hievon einen Anfang zu schönen Bemerkungen geliefert.

Hieraus ist zu ersehen, dass, ob es zwar möglich sein muss, in den ersten Gründen der Sittlichkeit den grössten Grad philosophischer Evidenz zu erreichen, gleichwohl die obersten Grundbegriffe der Verbindlichkeit allererst sicherer bestimmt werden müssen, in Ansehung dessen der Mangel der praktischen Weltweisheit noch grösser, als der spekulativen ist, indem noch allererst ausgemacht werden muss, ob lediglich das Erkenntnissvermögen oder das Gefühl (der erste innere Grund des Begehrungsvermögens) die ersten Grundsätze dazu entscheide. [11])

Nachschrift.

Dieses sind die Gedanken, die ich dem Urtheile der Königlichen Akademie der Wissenschaften überliefere. Ich getraue mich zu hoffen, dass die Gründe, welche vorgetragen worden, zur verlangten Aufklärung des Objekts von einiger Bedeutung seien. Was die Sorgfalt, Abgemessenheit und Zierlichkeit der Ausführung anlangt, so habe ich lieber etwas in Ansehung derselben verabsäumen wollen, als mich dadurch hindern zu lassen, sie zur gehörigen Zeit der Prüfung zu übergeben, vornehmlich da dieser Mangel, auf den Fall der günstigen Aufnahme, leichtlich kann ergänzt werden.

M. Immanuel Kant's
Nachricht
von der
Einrichtung seiner Vorlesungen
in
dem Winterhalbenjahre von 1765—1766.

1765.

Alle Unterweisung der Jugend hat dieses Beschwerliche an sich, dass man genöthigt ist, mit der Einsicht den Jahren vorzueilen, und, ohne die Reife des Verstandes abzuwarten, solche Erkenntnisse ertheilen soll, die nach der natürlichen Ordnung nur von einer geübteren und versuchten Vernunft könnten begriffen werden. Daher entspringen die ewigen Vorurtheile der Schulen, welche hartnäckiger und öfters abgeschmackter sind, als die gemeinen, und die frühkluge Geschwätzigkeit junger Denker, die blinder ist, als irgend ein anderer Eigendünkel, und unheilbarer, als die Unwissenheit. Gleichwohl ist diese Beschwerlichkeit nicht gänzlich zu vermeiden, weil in dem Zeitalter einer sehr ausgeschmückten bürgerlichen Verfassung die feineren Einsichten zu den Mitteln des Fortkommens gehören, und Bedürfnisse werden, die ihrer Natur nach eigentlich nur zur Zierde des Lebens und gleichsam zum Entbehrlichschönen desselben gezählt werden sollten. Indessen ist es möglich, den öffentlichen Unterricht auch in diesem Stücke nach der Natur mehr zu bequemen, wo nicht mit ihr gänzlich einstimmig zu machen. Denn da der natürliche Fortschritt der menschlichen Erkenntniss dieser ist, dass sich zuerst der Verstand ausbildet, indem er durch Erfahrung zu anschauenden Urtheilen und durch diese zu Begriffen gelangt, dass darauf diese Begriffe in Verhältniss mit ihren Gründen und Folgen durch Vernunft und endlich in einem wohlgeordneten Ganzen vermittelst der Wissenschaft erkannt werden, so wird die Unterweisung ebendenselben Weg zu nehmen haben. Von einem Lehrer wird also erwartet, dass er an seinem Zuhörer erstlich den verständigen, dann den vernünftigen Mann, und endlich den Gelehrten bilde. Ein solches Verfahren hat den Vortheil, dass,

wenn der Lehrling gleich niemals zu der letzten Stufe gelangen sollte, wie es gemeiniglich geschieht, er dennoch durch die Unterweisung gewonnen hat, und wo nicht für die Schule, doch für das Leben geübter und klüger geworden.

Wenn man diese Methode umkehrt, so erschnappt der Schüler eine Art von Vernunft, ehe noch der Verstand an ihm ausgebildet wurde, und trägt erborgte Wissenschaft, die an ihm gleichsam nur geklebt und nicht gewachsen ist, wobei seine Gemüthsfähigkeit noch so unfruchtbar, wie jemals, aber zugleich durch den Wahn von Weisheit viel verderbter geworden ist. Dieses ist die Ursache, weswegen man nicht selten Gelehrte (eigentlich Studirte) antrifft, die wenig Verstand zeigen, und warum die Akademien mehr abgeschmackte Köpfe in die Welt schicken, als irgend ein anderer Stand des gemeinen Wesens.

Die Regel des Verhaltens also ist diese: zuvörderst den Verstand zu zeitigen und seinen Wachsthum zu beschleunigen, indem man ihn in Erfahrungsurtheilen übt und auf dasjenige achtsam macht, was ihm die verglichenen Empfindungen seiner Sinne lehren können. Von diesen Urtheilen oder Begriffen soll er zu den höheren und entlegneren keinen kühnen Schwung unternehmen, sondern dahin durch den natürlichen und gebahnten Fusssteig der niedrigern Begriffe gelangen, die ihn allgemach weiter führen; alles aber derjenigen Verstandesfähigkeit gemäss, welche die vorhergehende Uebung in ihm nothwendig hat hervorbringen müssen, und nicht nach derjenigen, die der Lehrer an sich selbst wahrnimmt oder wahrzunehmen glaubt, und die er auch bei seinem Zuhörer fälschlich voraussetzt. Kurz, er soll nicht *Gedanken*, sondern *denken* lernen; man soll ihn nicht *tragen*, sondern *leiten*, wenn man will, dass er in Zukunft von sich selbst zu *gehen* geschickt sein soll.

Eine solche Lehrart erfordert die der Weltweisheit eigene Natur. Da diese aber eigentlich nur eine Beschäftigung für das Mannesalter ist, so ist kein Wunder, dass sich Schwierigkeiten hervorthun, wenn man sie der ungeübteren Jugendfähigkeit bequemen will. Der den Schulunterweisungen entlassene Jüngling war gewohnt zu *lernen*. Nunmehr denkt er, er werde *Philosophie ler-*

nen, welches aber unmöglich ist, denn er soll jetzt *philosophiren lernen*. Ich will mich deutlicher erklären. Alle Wissenschaften, die man im eigentlichen Verstande *lernen* kann, lassen sich auf zwei Gattungen bringen: die *historischen* und *mathematischen*. Zu den erstern gehören, ausser der eigentlichen Geschichte, auch die Naturbeschreibung, Sprachkunde, das positive Recht etc. etc. Da nun in allem, was historisch ist, eigene Erfahrung oder fremdes Zeugniss, in dem aber, was mathematisch ist, die Augenscheinlichkeit der Begriffe und die Unfehlbarkeit der Demonstration etwas ausmachen, was in der That gegeben und mithin vorräthig und gleichsam nur aufzunehmen ist; so ist es in beiden möglich zu lernen, d. i. entweder in das Gedächtniss, oder den Verstand dasjenige einzudrücken, was als eine schon fertige Disciplin uns vorgelegt werden kann. Um also auch Philosophie zu *lernen*, müsste allererst eine wirklich vorhanden sein. Man müsste ein Buch vorzeigen und sagen können: sehet, hie ist Weisheit und zuverlässige Einsicht; lernet es verstehen und fassen, bauet künftig darauf, so seid ihr Philosophen. Bis man mir nun ein solches Buch der Weltweisheit zeigen wird, worauf ich mich berufen kann, wie etwa auf den *Polyb*, um einen Umstand der Geschichte, oder auf den *Euklides*, um einen Satz der Grössenlehre zu erläutern, so erlaube man mir zu sagen, dass man des Zutrauens des gemeinen Wesens missbrauche, wenn man, anstatt die Verstandesfähigkeit der anvertrauten Jugend zu erweitern und sie zur künftig reiferen *eigenen* Einsicht auszubilden, sie mit einer, dem Vorgeben nach schon fertigen Weltweisheit hintergeht, die ihnen zu Gute von Anderen ausgedacht wäre; woraus ein Blendwerk von Wissenschaft entspringt, das nur an einem gewissen Orte und unter gewissen Leuten für ächte Münze gilt, allerwärts sonst aber verrufen ist. Die eigenthümliche Methode des Unterrichts in der Weltweisheit ist *zetetisch*, wie sie einige Alte nannten (von *ζητεῖν*), d. i. *forschend* und wird nur bei schon geübterer Vernunft in verschiedenen Stücken *dogmatisch*, d. i. *entschieden*. Auch soll der philosophische Verfasser, den man etwa bei der Unterweisung zum Grunde legt, nicht wie das Urbild des Urtheils, sondern nur als eine Veranlassung, selbst über ihn, ja sogar wider ihn zu ur-

theilen, angesehen werden, und die Methode selbst nachzudenken und zu schliessen ist es, deren Fertigkeit der Lehrling eigentlich sucht, die ihm auch nur allein nützlich sein kann, und wovon die etwa zugleich erworbenen entschiedenen Einsichten als zufällige Folgen angesehen werden müssen, zu deren reichem Ueberflusse er nur die fruchtbare Wurzel in sich zu pflanzen hat.

Vergleicht man hiemit das davon so sehr abweichende gemeine Verfahren, so lässt sich Verschiedenes begreifen, was sonst befremdlich in die Augen fällt. Als z. E., warum es keine Art Gelehrsamkeit vom Handwerke giebt, darin so viele Meister angetroffen werden, als in der Philosophie; und, da viele von denen, welche Geschichte, Rechtsgelahrtheit, Mathematik u. dgl. m. gelernt haben, sich selbst bescheiden, dass sie gleichwohl noch nicht genug gelernt hätten, um solche wiederum zu lehren, warum andererseits selten einer ist, der sich nicht in allem Ernste einbilden sollte, dass, ausser seiner übrigen Beschäftigung, es ihm ganz möglich wäre, etwa Logik, Moral u. dgl. vorzutragen, wenn er sich mit solchen Kleinigkeiten bemengen wollte. Die Ursache ist, weil in jenen Wissenschaften ein gemeinschaftlicher Maassstab da ist, in dieser aber ein Jeder seinen eigenen hat. Imgleichen wird man deutlich einsehen, dass es der Philosophie sehr unnatürlich sei, eine Brodkunst zu sein, indem es ihrer wesentlichen Beschaffenheit widerstreitet, sich dem Wahne der Nachfrage und dem Gesetze der Mode zu bequemen, und dass nur die Nothdurft, deren Gewalt noch über die Philosophie ist, sie nöthigen kann, sich in die Form des gemeinen Beifalls zu schmiegen. [1])

Diejenigen Wissenschaften, welche ich in dem jetzt angefangenen halben Jahre durch Privatvorlesungen vorzutragen und völlig abzuhandeln gedenke, sind folgende:

1) **Metaphysik.** Ich habe in einer kurzen und eilfertig abgefassten Schrift zu zeigen gesucht, dass diese Wissenschaft, unerachtet der grossen Bemühungen der Gelehrten um deswillen noch so unvollkommen und unsicher sei, weil man das eigenthümliche Verfahren derselben verkannt hat, indem es nicht synthetisch, wie das von der Mathematik, sondern analytisch ist. Diesem zufolge ist das Einfache und Allgemeinste in der Grössenlehre auch das Leichteste, in der Hauptwissen-

schaft aber das Schwerste; in jener muss es seiner Natur nach zuerst, in dieser zuletzt vorkommen. In jener fängt man die Doctrin mit den Definitionen an, in dieser endigt man sie mit denselben und so in andern Stücken mehr. Ich habe seit geraumer Zeit nach diesem Entwurfe gearbeitet, und indem mir ein jeglicher Schritt auf diesem Wege die Quellen der Irrthümer und das Richtmaass des Urtheils entdeckt hat, wodurch sie einzig und allein vermieden werden können, wenn es jemals möglich ist, sie zu vermeiden; so hoffe ich in Kurzem dasjenige vollständig darlegen zu können, was mir zur Grundlegung meines Vortrages in der genannten Wissenschaft dienen kann. Bis dahin aber kann ich sehr wohl durch eine kleine Biegung den Verfasser, dessen Lesebuch ich vornehmlich um des Reichthums und der Präcision seiner Lehrart willen gewählt habe, den A. G. Baumgarten, in denselben Weg lenken. Ich fange demnach, nach einer kleinen Einleitung, von der empirischen Psychologie an, welche eigentlich die metaphysische Erfahrungswissenschaft vom Menschen ist; denn was den Ausdruck der Seele betrifft, so ist es in dieser Abtheilung noch nicht erlaubt, zu behaupten, dass er eine habe. Die zweite Abtheilung, die von der körperlichen Natur überhaupt handeln soll, entlehne ich aus den Hauptstücken der Kosmologie, da von der Materie gehandelt wird, die ich gleichwohl durch einige schriftliche Zusätze vollständig machen werde. Da nun in der ersteren Wissenschaft (zu welcher, um der Analogie willen, auch die empirische Zoologie d. i. die Betrachtung der Thiere hinzugefügt wird,) alles Leben, was in unsere Sinne fällt, in der zweiten aber alles Leblose überhaupt erwogen worden, und da alle Dinge der Welt unter diese zwei Klassen gebracht werden können; so schreite ich zu der Ontologie, nämlich zur Wissenschaft von den allgemeineren Eigenschaften aller Dinge, deren Schluss den Unterschied der geistigen und materiellen Wesen, imgleichen beider Verknüpfung oder Trennung, und also die rationale Psychologie enthält. Hier habe ich nunmehr den grossen Vortheil, nicht allein den schon geübten Zuhörer in die schwerste unter allen philosophischen Untersuchungen zu führen, sondern auch, indem ich das Abstrakte bei jeglicher Betrachtung in demjenigen Concreto erwäge,

welches mir die vorhergegangenen Disciplinen an die Hand geben, alles in die grösste Deutlichkeit zu stellen, ohne mir selbst vorzugreifen, d. i. etwas zur Erläuterung anführen zu dürfen, was allererst künftig vorkommen soll, welches der gemeine und unvermeidliche Fehler des synthetischen Vortrages ist. Zuletzt kommt die Betrachtung der Ursache aller Dinge, das ist, die Wissenschaft von Gott und der Welt. Ich kann nicht umhin, noch eines Vortheils zu gedenken, der zwar nur auf zufälligen Ursachen beruht, aber gleichwohl nicht gering zu schätzen ist, und den ich aus dieser Methode zu ziehen gedenke. Jedermann weiss, wie eifrig der Anfang der Collegien von der muntern und unbeständigen Jugend gemacht wird, und wie darauf die Hörsäle allmälig etwas geräumiger werden. Setze ich nun, dass dasjenige, was nicht geschehen soll, gleichwohl alles Erinnerns ungeachtet, künftig noch immer geschehen wird, so behält die gedachte Lehrart eine ihr eigene Nutzbarkeit. Denn der Zuhörer, dessen Eifer auch selbst schon gegen das Ende der empirischen Psychologie ausgedunstet wäre, (welches doch bei einer solchen Art des Verfahrens kaum zu vermuthen ist,) würde gleichwohl etwas gehört haben, was ihm durch seine Leichtigkeit fasslich, durch das Interessante annehmlich und durch die häufigen Fälle der Anwendung im Leben brauchbar wäre; da im Gegentheil, wenn die Ontologie, eine schwer zu fassende Wissenschaft, ihn von der Fortsetzung abgeschreckt hätte, das, was er etwa möchte begriffen haben, ihm zu gar nichts weiterhin nutzen kann.

2) **Logik.** Von dieser Wissenschaft sind eigentlich zwei Gattungen. Die von der ersten ist eine Kritik und Vorschrift des gesunden Verstandes, sowie derselbe einerseits an die groben Begriffe und die Unwissenheit, andererseits aber an die Wissenschaft und Gelehrsamkeit angrenzt. Die Logik von dieser Art ist es, welche man im Anfange der akademischen Unterweisung aller Philosophie voranschicken soll, gleichsam die Quarantaine, (wofern es mir erlaubt ist, mich also auszudrücken,) welche der Lehrling halten muss, der aus dem Lande des Vorurtheils und des Irrthums in das Gebiet der aufgeklärteren Vernunft und der Wissenschaften übergehen will. Die zweite Gattung von Logik ist die Kritik und Vorschrift der eigentlichen Gelehrsamkeit und kann niemals

anders, als nach den Wissenschaften, deren Organon sie sein soll, abgehandelt werden, damit das Verfahren regelmässiger werde, welches man bei der Ausübung gebraucht hat, und die Natur der Disciplin zusammt den Mitteln ihrer Verbesserung eingesehen werde. Auf solche Weise füge ich zu Ende der Metaphysik eine Betrachtung über die eigenthümliche Methode derselben bei, als ein Organon dieser Wissenschaft, welches im Anfange derselben nicht an seiner rechten Stelle sein würde, indem es unmöglich ist, die Regeln deutlich zu machen, wenn noch keine Beispiele bei der Hand sind, an welchen man sie *in concreto* zeigen kann. Der Lehrer muss freilich das Organon vorher inne haben, ehe er die Wissenschaft vorträgt, damit er sich selbst darnach richte, aber dem Zuhörer muss er es niemals anders, als zuletzt vortragen. Die Kritik und Vorschrift der gesammten Weltweisheit, als eines Ganzen, diese vollständige Logik, kann also ihren Platz bei der Unterweisung nur am Ende der gesammten Philosophie haben, da die schon erworbenen Erkenntnisse derselben und die Geschichte der menschlichen Meinungen es einzig und allein möglich machen, Betrachtungen über den Ursprung ihrer Einsichten sowohl, als ihrer Irrthümer anzustellen und den genauen Grundriss zu entwerfen, nach welchem ein solches Gebäude der Vernunft dauerhaft und regelmässig soll aufgeführt werden.

Ich werde die Logik von der ersten Art vortragen, und zwar nach dem Handbuche des Herrn Prof. Meier; weil dieser die Grenzen der jetzt gedachten Absichten wohl vor Augen hat und zugleich Anlass giebt, neben der Kultur der feineren und gelehrten Vernunft die Bildung des zwar gemeinen, aber thätigen und gesunden Verstandes zu begreifen, jene für das betrachtende, diese für das thätige und bürgerliche Leben. Wobei zugleich die sehr nahe Verwandtschaft der Materien Anlass giebt, bei der Kritik der Vernunft einige Blicke auf die Kritik des Geschmacks, d. i. die Aesthetik zu werfen, davon die Regeln der einen jederzeit dazu dienen, die der andern zu erläutern, und ihre Abstechung ein Mittel ist, beide besser zu begreifen.

3) **Ethik.** Die moralische Weisheit hat dieses besondere Schicksal, dass sie noch eher, wie die Metaphysik, den Schein der Wissenschaft und einiges Ansehen von

Gründlichkeit annimmt, wenn gleich keine von beiden bei ihr anzutreffen ist; wovon die Ursache darinnen liegt, dass die Unterscheidung des Guten und Bösen in den Handlungen und das Urtheil über die sittliche Rechtmässigkeit geradezu, und ohne den Umschweif der Beweise von dem menschlichen Herzen durch dasjenige, was man Sentiment nennt, leicht und richtig erkannt werden kann; daher, weil die Frage mehrentheils schon vor den Vernunftgründen entschieden ist, welches in der Metaphysik sich nicht so verhält, kein Wunder ist, dass man sich nicht sonderlich schwierig bezeigt, Gründe, die nur einigen Schein der Tüchtigkeit haben, als tauglich durchgehen zu lassen. Um deswillen ist nichts gemeiner, als der Titel eines Moralphilosophen, und nichts seltener, als einen solchen Namen zu verdienen.

Ich werde für jetzt die allgemeine praktische Weltweisheit und die Tugendlehre, beide nach Baumgarten vortragen. Die Versuche des Shaftesbury, Hutcheson und Hume, welche, obzwar unvollendet und mangelhaft, gleichwohl noch am weitesten in der Aufsuchung der ersten Gründe aller Sittlichkeit gelangt sind, werden diejenige Präcision und Ergänzung erhalten, die ihnen mangelt, und indem ich in der Tugendlehre jederzeit dasjenige historisch und philosophisch erwäge, was geschieht, ehe ich anzeige, was geschehen soll, so werde ich die Methode deutlich machen, nach welcher man den Menschen studiren muss, nicht allein denjenigen, der durch die veränderliche Gestalt, welche ihm sein zufälliger Zustand eindrückt, entstellt und als ein solcher selbst von Philosophen fast jederzeit verkannt worden; sondern die Natur des Menschen, die immer bleibt, und deren eigenthümliche Stelle in der Schöpfung, damit man wisse, welche Vollkommenheit ihm im Stande der rohen, und welche im Stande der weisen Einfalt angemessen sei; was dagegen die Vorschrift seines Verhaltens sei, wenn er, indem er aus beiderlei Grenzen herausgeht, die höchste Stufe der physischen oder moralischen Vortrefflichkeit zu berühren trachtet, aber von beiden mehr oder weniger abweicht. Diese Methode der sittlichen Untersuchung ist eine schöne Entdeckung unserer Zeiten und ist, wenn man sie in ihrem völligen Plane erwägt, den Alten gänzlich unbekannt gewesen.

4) **Physische Geographie.** Als ich gleich zu Anfange meiner akademischen Unterweisung erkannte, dass eine grosse Vernachlässigung der studirenden Jugend vornehmlich darin bestehe, dass sie frühe vernünfteln lernt, ohne genugsame historische Kenntniss, welche die Stelle der Erfahrenheit vertreten können, zu besitzen; so fasste ich den Anschlag, die Historie von dem jetzigen Zustande der Erde, oder die Geographie im weitesten Verstande zu einem angenehmen und leichten Inbegriff desjenigen zu machen, was sie zu einer praktischen Vernunft vorbereiten und dienen könnte, die Lust rege zu machen, die darinnen angefangenen Kenntnisse immer mehr auszubreiten. Ich nannte eine solche Disciplin, von demjenigen Theile, worauf damals mein vornehmstes Augenmerk gerichtet war: physische Geographie. Seitdem habe ich diesen Entwurf allmälig erweitert, und jetzt gedenke ich, indem ich diejenige Abtheilung mehr zusammenziehe, welche auf die physischen Merkwürdigkeiten der Erde geht, Zeit zu gewinnen, um den Vortrag über die andern Theile derselben, die noch gemeinnütziger sind, weiter auszubreiten. Diese Disciplin wird also eine physisch-moralisch- und politische Geographie sein, worin zuerst die Merkwürdigkeiten der Natur durch ihre drei Reiche angezeigt werden, aber mit der Auswahl derjenigen, unter unzählig andern, welche sich durch den Reiz ihrer Seltenheit, oder auch durch den Einfluss, welchen sie vermittelst des Handels und der Gewerbe auf die Staaten haben, vornehmlich der allgemeinen Wissbegierde darbieten. Dieser Theil, welcher zugleich das natürliche Verhältniss aller Länder und Meere und den Grund ihrer Verknüpfung enthält, ist das eigentliche Fundament aller Geschichte, ohne welche sie von Mährchenerzählungen wenig unterschieden ist; die zweite Abtheilung betrachtet den Menschen nach der Mannigfaltigkeit seiner natürlichen Eigenschaften und dem Unterschiede desjenigen, was an ihm moralisch ist, auf der ganzen Erde; eine sehr wichtige und eben so reizende Betrachtung, ohne welche man schwerlich allgemeine Urtheile vom Menschen fällen kann, und wo die, unter einander und mit dem moralischen Zustande älterer Zeiten geschehene Vergleichung uns eine grosse Karte des menschlichen Geschlechts vor Augen legt. Zuletzt wird dasjenige, was als eine

Folge aus der Wechselwirkung beider vorher erzählten Kräfte angesehen werden kann, nämlich der Zustand der Staaten und Völkerschaften auf der Erde erwogen, nicht sowohl wie er auf den zufälligen Ursachen der Unternehmung und des Schicksals einzelner Menschen, als etwa der Regierungsfolge, den Eroberungen oder Staatsränken beruht, sondern in Verhältniss auf das, was beständiger ist und den entfernten Grund von jenen enthält, nämlich die Lage ihrer Länder, die Produkte, Sitten, Gewerbe, Handlung und Bevölkerung. Selbst die Verjüngung, wenn ich es so nennen soll, einer Wissenschaft von so weitläuftigen Aussichten nach einem kleineren Maassstabe hat ihren grossen Nutzen, indem dadurch allein die Einheit der Erkenntniss, ohne welche alles Wissen nur Stückwerk ist, erlangt wird. Darf ich nicht auch in einem geselligen Jahrhunderte, als das jetzige ist, den Vorrath, den eine grosse Mannigfaltigkeit angenehmer und belehrender Kenntnisse von leichter Fasslichkeit zum Unterhalt des Umganges darbietet, unter den Nutzen rechnen, welchen vor Augen zu haben, es für die Wissenschaft keine Erniedrigung ist? Zum wenigsten kann es einem Gelehrten nicht angenehm sein, sich öfters in der Verlegenheit zu sehen, worin sich der Redner Isokrates befand, welcher, als man ihn in einer Gesellschaft aufmunterte, doch auch etwas zu sprechen, sagen musste: was ich weiss, schickt sich nicht, und was sich schickt, weiss ich nicht. [2])

Dieses ist die kurze Anzeige der Beschäftigungen, welche ich für das angefangene halbe Jahr der Akademie widme, und die ich nur darum nöthig zu sein erachtet, damit man sich einigen Begriff von der Lehrart machen könne, worin ich jetzt einige Veränderung zu treffen nützlich gefunden habe. *Mihi sic usus est: tibi, quod opus est facto, face.* Terentius. *)

---

*) Dies ist so mein Gebrauch; du aber thue, was dir zu thun nöthig ist. A. d. H.

Beantwortung der Frage:

Was ist Aufklärung?

1784.

Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. **Unmündigkeit** ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines Anderen zu bedienen. **Selbstverschuldet** ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliessung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines Andern zu bedienen. *Sapere aude!* Habe Muth, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.

Faulheit und Feigheit sind die Ursachen, warum ein so grosser Theil der Menschen, nachdem sie die Natur längst von fremder Leitung frei gesprochen (*naturaliter majorennes*), dennoch gern Zeitlebens unmündig bleiben; und warum es Anderen so leicht wird, sich zu deren Vormündern aufzuwerfen. Es ist so bequem, unmündig zu sein. Habe ich ein Buch, das für mich Verstand hat, einen Seelsorger, der für mich Gewissen hat, einen Arzt, der für mich die Diät beurtheilt u. s. w., so brauche ich mich ja nicht selbst zu bemühen. Ich habe nicht nöthig zu denken, wenn ich nur bezahlen kann; Andere werden das verdriessliche Geschäft schon für mich übernehmen. Dass der bei weitem grösste Theil der Menschen (darunter das ganze schöne Geschlecht) den Schritt zur Mündigkeit, ausserdem dass er beschwerlich ist, auch für sehr gefährlich halte, dafür sorgen schon jene Vormünder, die die Oberaufsicht über sie gütigst auf sich genommen haben. Nachdem sie ihr Hausvieh zuerst dumm gemacht haben und sorgfältig verhüteten, dass diese ruhigen Geschöpfe ja keinen Schritt ausser dem Gängelwagen, darin sie sie einsperreten, wagen durften, so zeigen sie ihnen nachher

die Gefahr, die ihnen droht, wenn sie es versuchen allein zu gehen. Nun ist diese Gefahr zwar eben so gross nicht, denn sie würden durch einigemal Fallen wohl endlich gehen lernen; allein ein Beispiel von der Art macht doch schüchtern und schreckt gemeiniglich von allen ferneren Versuchen ab.

Es ist also für jeden einzelnen Menschen schwer, sich aus der ihm beinahe zur Natur gewordenen Unmündigkeit herauszuarbeiten. Er hat sie sogar lieb gewonnen, und ist vor der Hand wirklich unfähig, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, weil man ihn niemals den Versuch davon machen liess. Satzungen und Formeln, diese mechanischen Werkzeuge eines vernünftigen Gebrauchs oder vielmehr Missbrauchs seiner Naturgaben, sind die Fussschellen einer immerwährenden Unmündigkeit. Wer sie auch abwürfe, würde dennoch auch über den schmalsten Graben einen nur unsicheren Sprung thun, weil er zu dergleichen freier Bewegung nicht gewöhnt ist. Daher giebt es nur Wenige, denen es gelungen ist, durch eigene Bearbeitung ihres Geistes sich aus der Unmündigkeit herauszuwickeln und dennoch einen sicheren Gang zu thun.

Dass aber ein Publikum sich selbst aufkläre, ist eher möglich; ja es ist, wenn man ihm nur Freiheit lässt, beinahe unausbleiblich. Denn da werden sich immer einige Selbstdenkende, sogar unter den eingesetzten Vormündern des grossen Haufens, finden, welche, nachdem sie das Joch der Unmündigkeit selbst abgeworfen haben, den Geist einer vernünftigen Schätzung des eigenen Werths und des Berufs jedes Menschen, selbst zu denken, um sich verbreiten werden. Besonders ist hiebei: dass das Publikum, welches zuvor von ihnen unter dieses Joch gebracht worden, sie hernach selbst zwingt, darunter zu bleiben, wenn es von einigen seiner Vormünder, die selbst aller Aufklärung unfähig sind, dazu aufgewiegelt worden; so schädlich ist es Vorurtheile zu pflanzen, weil sie sich zuletzt an denen selbst rächen, die, oder deren Vorgänger ihre Urheber gewesen sind. Daher kann ein Publikum nur langsam zur Aufklärung gelangen. Durch eine Revolution wird vielleicht wohl ein Abfall von persönlichem Despotismus und gewinnsüchtiger oder herrschsüchtiger Bedrückung, aber niemals wahre Reform der Denkungsart zu Stande kommen; sondern neue Vorurtheile werden, ebensowohl

als die alten, zum Leitbande des gedankenlosen grossen Haufens dienen.

Zu dieser Aufklärung aber wird nichts erfordert, als *Freiheit*; und zwar die unschädlichste unter allem, was nur Freiheit heissen mag, nämlich die: von seiner Vernunft in allen Stücken *öffentlichen Gebrauch* zu machen. Nun höre ich aber von allen Seiten rufen: *räsonnirt nicht!* Der Officier sagt: räsonnirt nicht, sondern exercirt! Der Finanzrath: räsonnirt nicht, sondern bezahlt! Der Geistliche: räsonnirt nicht, sondern glaubt! (Nur ein einziger Herr in der Welt sagt: *räsonnirt*, so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; *aber gehorcht!*) Hier ist überall Einschränkung der Freiheit. Welche Einschränkung aber ist der Aufklärung hinderlich? welche nicht, sondern ihr wohl gar beförderlich? — Ich antworte: der *öffentliche* Gebrauch seiner Vernunft muss jederzeit frei sein, und der allein kann Aufklärung unter Menschen zu Stande bringen; der *Privatgebrauch* derselben aber darf öfters sehr enge eingeschränkt sein, ohne doch darum den Fortschritt der Aufklärung sonderlich zu hindern. Ich verstehe aber unter dem öffentlichen Gebrauche seiner eigenen Vernunft denjenigen, den Jemand als *Gelehrter* von ihr vor dem ganzen Publikum der *Leserwelt* macht. Den Privatgebrauch nenne ich denjenigen, den er in einem gewissen ihm anvertrauten *bürgerlichen Posten* oder Amte von seiner Vernunft machen darf. Nun ist zu manchen Geschäften, die in das Interesse des gemeinen Wesens laufen, ein gewisser Mechanismus nothwendig, vermittelst dessen einige Glieder des gemeinen Wesens sich blos passiv verhalten müssen, um durch eine künstliche Einhelligkeit von der Regierung zu öffentlichen Zwecken gerichtet, oder wenigstens von der Zerstörung dieser Zwecke abgehalten zu werden. Hier ist es nun freilich nicht erlaubt, zu räsonniren; sondern man muss gehorchen. Sofern sich aber dieser Theil der Maschine zugleich als Glied eines ganzen gemeinen Wesens, ja sogar der Weltbürgergesellschaft ansieht, mithin in der Qualität eines Gelehrten, der sich an ein Publikum im eigentlichen Verstande durch Schriften wendet, kann er allerdings räsonniren, ohne dass dadurch die Geschäfte leiden, zu denen er zum Theile als passives Glied angesetzt ist. So würde es sehr verderblich sein, wenn ein

Officier, dem von seinem Oberen etwas anbefohlen wird, im Dienste über die Zweckmässigkeit oder Nützlichkeit dieses Befehls laut vernünfteln wollte; er muss gehorchen. Es kann ihm aber billigermaassen nicht verwehrt werden, als Gelehrter über die Fehler im Kriegsdienste Anmerkungen zu machen, und diese seinem Publikum zur Beurtheilung vorzulegen. Der Bürger kann sich nicht weigern, die ihm auferlegten Abgaben zu leisten; sogar kann ein vorwitziger Tadel solcher Auflagen, wenn sie von ihm geleistet werden sollen, als ein Skandal (das allgemeine Widersetzlichkeiten veranlassen könnte) bestraft werden. Ebenderselbe handelt demohnerachtet der Pflicht eines Bürgers nicht entgegen, wenn er als Gelehrter wider die Unschicklichkeit oder auch Ungerechtigkeit solcher Ausschreibungen öffentlich seine Gedanken äussert. Eben so ist ein Geistlicher verbunden, seinen Katechismusschülern und seiner Gemeinde nach dem Symbol der Kirche, der er dient, seinen Vortrag zu thun, denn er ist auf diese Bedingung angenommen worden. Aber als Gelehrter hat er volle Freiheit, ja sogar den Beruf dazu, alle seine sorgfältig geprüften und wohlmeinenden Gedanken über das Fehlerhafte in jenem Symbol, und Vorschläge wegen besserer Einrichtung des Religions- und Kirchenwesens dem Publikum mitzutheilen. Es ist hiebei auch nichts, was dem Gewissen zur Last gelegt werden könnte. Denn was er zu Folge seines Amts, als Geschäftsträger der Kirche, lehrt, das stellt er als etwas vor, in Ansehung dessen er nicht freie Gewalt hat nach eigenem Gutdünken zu lehren, sondern das er nach Vorschrift und im Namen eines Andern vorzutragen angestellt ist. Er wird sagen: unsere Kirche lehrt dieses oder jenes; das sind die Beweisgründe, deren sie sich bedient. Er zieht alsdann allen praktischen Nutzen für seine Gemeinde aus Satzungen, die er selbst nicht mit voller Ueberzeugung unterschreiben würde, zu deren Vortrag er sich gleichwohl anheischig machen kann, weil es doch nicht ganz unmöglich ist, dass darin Wahrheit verborgen läge, auf alle Fälle aber wenigstens doch nichts der innern Religion Widersprechendes darin angetroffen wird. Denn glaubte er das Letztere darin zu finden, so würde er sein Amt mit Gewissen nicht verwalten können; er müsste es niederlegen. Der Gebrauch also, den ein angestellter Lehrer von seiner

Vernunft vor seiner Gemeinde macht, ist blos ein Privatgebrauch; weil diese immer nur eine häusliche, obzwar noch so grosse Versammlung ist; und in Ansehung dessen ist er, als Priester, nicht frei, und darf es auch nicht sein, weil er einen fremden Auftrag ausrichtet. Dagegen als Gelehrter, der durch Schriften zum eigentlichen Publikum, nämlich der Welt spricht, mithin der Geistliche im öffentlichen Gebrauche seiner Vernunft, geniesst einer uneingeschränkten Freiheit, sich seiner eigenen Vernunft zu bedienen und in seiner eigenen Person zu sprechen. Denn dass die Vormünder des Volks (in geistlichen Dingen) selbst wieder unmündig sein sollen, ist eine Ungereimtheit, die auf Verewigung der Ungereimtheiten hinausläuft.

Aber sollte nicht eine Gesellschaft von Geistlichen, etwa eine Kirchenversammlung, oder eine ehrwürdige Classis, (wie sie sich unter den Holländern selbst nennt) berechtigt sein, sich eidlich auf ein gewisses unveränderliches Symbol zu verpflichten, um so eine unaufhörliche Obervormundschaft über jedes ihrer Glieder, und vermittelst ihrer über das Volk zu führen, und diese sogar zu verewigen? Ich sage: das ist ganz unmöglich. Ein solcher Kontrakt, der auf immer alle weitere Aufklärung vom Menschengeschlechte abzuhalten geschlossen würde, ist schlechterdings null und nichtig; und sollte er auch durch die oberste Gewalt, durch Reichstage und die feierlichsten Friedensschlüsse bestätigt sein. Ein Zeitalter kann sich nicht verbünden und darauf verschwören, das folgende in einen Zustand zu setzen, darin es ihm unmöglich werden muss, seine (vornehmlich so sehr angelegentliche) Erkenntnisse zu erweitern, von Irrthümern zu reinigen, und überhaupt in der Aufklärung weiter zu schreiten. Das wäre ein Verbrechen wider die menschliche Natur, deren ursprüngliche Bestimmung gerade in diesem Fortschreiten besteht; und die Nachkommen sind also vollkommen dazu berechtigt, jene Beschlüsse, als unbefugter und frevelhafter Weise genommen, zu verwerfen. Der Probirstein alles dessen, was über ein Volk als Gesetz beschlossen werden kann, liegt in der Frage: ob ein Volk sich selbst wohl ein solches Gesetz auferlegen könnte? Nun wäre dieses wohl, gleichsam in der Erwartung eines besseren, auf eine bestimmte kurze Zeit möglich, um eine

gewisse Ordnung einzuführen; indem man es zugleich jedem Bürger, vornehmlich dem Geistlichen frei liesse, in der Qualität eines Gelehrten öffentlich, d. i. durch Schriften, über das Fehlerhafte der dermaligen Einrichtung seine Anmerkungen zu machen, indessen die eingeführte Ordnung noch immer fortdauerte, bis die Einsicht in die Beschaffenheit dieser Sachen öffentlich soweit gekommen und bewährt worden, dass sie durch Vereinigung ihrer Stimmen (wenn gleich nicht aller) einen Vorschlag vor den Thron bringen könnte, um diejenigen Gemeinden in Schutz zu nehmen, die sich etwa nach ihren Begriffen der besseren Einsicht zu einer veränderten Religionseinrichtung geeinigt hätten, ohne doch diejenigen zu hindern, die es beim Alten wollten bewenden lassen. Aber auf eine beharrliche, von Niemanden öffentlich zu bezweifelnde Religionsverfassung, auch nur binnen der Lebensdauer eines Menschen, sich zu einigen, und dadurch einen Zeitraum in dem Fortgange der Menschheit zur Verbesserung gleichsam zu vernichten und fruchtlos, dadurch aber wohl gar der Nachkommenschaft nachtheilig zu machen, ist schlechterdings unerlaubt. Ein Mensch kann zwar für seine Person, und auch alsdann nur auf einige Zeit in dem, was ihm zu wissen obliegt, die Aufklärung aufschieben; aber auf sie Verzicht zu thun, es sei für seine Person, mehr aber noch für die Nachkommenschaft, heisst die heiligen Rechte der Menschheit verletzen und mit Füssen treten. Was aber nicht einmal ein Volk über sich selbst beschliessen darf, das darf noch weniger ein Monarch über das Volk beschliessen; denn sein gesetzgebendes Ansehen beruht eben darauf, dass er den gesammten Volkswillen in dem seinigen vereinigt. Wenn er nur darauf sieht, dass alle wahre oder vermeinte Verbesserung mit der bürgerlichen Ordnung zusammen bestehe, so kann er seine Unterthanen übrigens nur selbst machen lassen, was sie um ihres Seelenheils willen zu thun nöthig finden; das geht ihn nichts an, wohl aber zu verhüten, dass nicht einer den andern gewaltthätig hindere, an der Bestimmung und Beförderung desselben nach allem seinen Vermögen zu arbeiten. Es thut selbst seiner Majestät Abbruch, wenn er sich hierin mischt, indem er die Schriften, wodurch seine Unterthanen ihre Einsichten ins Reine zu bringen suchen, seiner Regierungsaufsicht würdigt, sowohl

wenn er dieses aus eigener höchster Einsicht thut, wo er sich dem Vorwurfe aussetzt: *Caesar non est supra grammaticos*, als auch und noch weit mehr, wenn er seine oberste Gewalt so weit erniedrigt, den geistlichen Despotismus einiger Tyrannen in seinem Staate gegen seine übrigen Unterthanen zu unterstützen.

Wenn denn nun gefragt wird: leben wir jetzt in einem aufgeklärten Zeitalter? so ist die Antwort: nein, aber wohl in einem Zeitalter der Aufklärung. Dass die Menschen, wie die Sachen jetzt stehen, im Ganzen genommen, schon im Stande wären, oder darin auch nur gesetzt werden könnten, in Religionsdingen sich ihres eigenen Verstandes ohne Leitung eines Andern sicher und gut zu bedienen, daran fehlt noch sehr viel. Allein dass jetzt ihnen doch das Feld geöffnet wird, sich dahin frei zu bearbeiten, und die Hindernisse der allgemeinen Aufklärung, oder des Ausganges aus ihrer selbstverschuldeten Unmündigkeit, allmählig weniger werden, davon haben wir doch deutliche Anzeigen. In diesem Betracht ist dieses Zeitalter das Zeitalter der Aufklärung, oder das Jahrhundert Friedrichs.

Ein Fürst, der es seiner nicht unwürdig findet, zu sagen, dass er es für Pflicht halte, in Religionsdingen den Menschen nichts vorzuschreiben, sondern ihnen darin volle Freiheit zu lassen, der also selbst den hochmüthigen Namen der Toleranz von sich ablehnt, ist selbst aufgeklärt und verdient von der dankbaren Welt und Nachwelt als derjenige gepriesen zu werden, der zuerst das menschliche Geschlecht der Unmündigkeit, wenigstens von Seiten der Regierung, entschlug und Jedem frei liess, sich in allem, was Gewissensangelegenheit ist, seiner eigenen Vernunft zu bedienen. Unter ihm dürfen verehrungswürdige Geistliche, unbeschadet ihrer Amtspflicht, ihre vom angenommenen Symbol hier oder da abweichenden Urtheile und Einsichten in der Qualität der Gelehrten frei und öffentlich der Welt zur Prüfung darlegen; noch mehr aber jeder Andere, der durch keine Amtspflicht eingeschränkt ist. Dieser Geist der Freiheit breitet sich auch ausserhalb aus, selbst da, wo er mit äusseren Hindernissen einer sich selbst missverstehenden Regierung zu ringen hat. Denn es leuchtet dieser doch ein Beispiel

vor, dass bei Freiheit für die öffentliche Ruhe und Einigkeit des gemeinen Wesens nicht das Mindeste zu besorgen sei. Die Menschen arbeiten sich von selbst nach und nach aus der Rohigkeit heraus, wenn man nur nicht absichtlich künstelt, um sie darin zu erhalten.

Ich habe den Hauptpunkt der Aufklärung, die des Ausganges der Menschen aus ihrer selbstverschuldeten Unmündigkeit, vorzüglich in Religionssachen gesetzt; weil in Ansehung der Künste und Wissenschaften unsere Beherrscher kein Interesse haben, den Vormund über ihre Unterthanen zu spielen, überdem auch jene Unmündigkeit, so wie die schädlichste, also auch die entehrendste unter allen ist. Aber die Denkungsart eines Staatsoberhaupts, der die erstere begünstigt, geht noch weiter, und sieht ein: dass selbst in Ansehung seiner Gesetzgebung es ohne Gefahr sei, seinen Unterthanen zu erlauben, von ihrer eigenen Vernunft öffentlichen Gebrauch zu machen, und ihre Gedanken über eine bessere Abfassung derselben, sogar mit einer freimüthigen Kritik der schon gegebenen, der Welt öffentlich vorzulegen; davon wir ein glänzendes Beispiel haben, wodurch noch kein Monarch demjenigen vorging, welchen wir verehren.

Aber auch nur derjenige, der, selbst aufgeklärt, sich nicht vor Schatten fürchtet, zugleich aber ein wohldisciplinirtes zahlreiches Heer zum Bürgen der öffentlichen Ruhe zur Hand hat, — kann das sagen, was ein Freistaat nicht wagen darf: räsonnirt, so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; nur gehorcht! So zeigt sich hier ein befremdlicher, nicht erwarteter Gang menschlicher Dinge; so wie auch sonst, wenn man ihn im Grossen betrachtet, darin fast alles paradox ist. Ein grösserer Grad bürgerlicher Freiheit scheint der Freiheit des Geistes des Volks vortheilhaft, und setzt ihr doch unübersteigliche Schranken; ein Grad weniger von jener verschafft hingegen diesem Raum, sich nach allem seinem Vermögen auszubreiten. Wenn denn die Natur unter dieser harten Hülle den Keim, für den sie am zärtlichsten sorgt, nämlich den Hang und Beruf zum freien Denken, ausgewickelt hat; so wirkt dieser allmählig zurück auf die Sinnesart des Volks, (wodurch dies der Freiheit zu handeln nach und nach fähiger wird,) und endlich auch

sogar auf die Grundsätze der Regierung, die es ihr selbst zuträglich findet, den Menschen, der nun mehr, als Maschine ist, seiner Würde gemäss zu behandeln.*)

Königsberg in Preussen, den 30. September 1784. 1)

---

*) In den Büsching'schen wöchentlichen Nachrichten vom 13. Sept. lese ich heute den 30. ebendess. die Anzeige der Berlinischen Monatsschrift von diesem Monat, worin des Herrn Mendelssohn Beantwortung ebenderselben Frage angeführt wird. Mir ist sie noch nicht in die Hände gekommen; sonst würde sie die gegenwärtige zurückgehalten haben, die jetzt nur zum Versuche da stehen mag, wiefern der Zufall Einstimmigkeit der Gedanken zuwege bringen könne.

Was heisst:

sich im Denken orientiren?

1786.

Wir mögen unsere Begriffe noch so hoch anlegen und dabei noch so sehr von der Sinnlichkeit abstrahiren, so hängen ihnen doch noch immer bildliche Vorstellungen an, deren eigentliche Bestimmung es ist, sie, die sonst nicht von der Erfahrung abgeleitet sind, zum Erfahrungsgebrauche tauglich zu machen. Denn wie wollten wir auch unseren Begriffen Sinn und Bedeutung verschaffen, wenn ihnen nicht irgend eine Anschauung (welche zuletzt immer ein Beispiel aus irgend einer möglichen Erfahrung sein muss,) untergelegt würde? Wenn wir hernach von dieser konkreten Verstandeshandlung die Beimischung des Bildes, zuerst der zufälligen Wahrnehmung durch Sinne, dann sogar die reine sinnliche Anschauung überhaupt weglassen; so bleibt jener reine Verstandesbegriff übrig, dessen Umfang nun erweitert ist und eine Regel des Denkens überhaupt enthält. Auf solche Weise ist selbst die allgemeine Logik zu Stande gekommen; und manche heuristische Methode zu denken liegt in dem Erfahrungsgebrauche unseres Verstandes und der Vernunft vielleicht noch verborgen, welche, wenn wir sie behutsam aus jener Erfahrung herauszuziehen verständen, die Philosophie wohl mit mancher nützlichen Maxime, selbst im abstrakten Denken bereichern könnte.

Von dieser Art ist der Grundsatz, zu dem der sel. Mendelssohn, so viel ich weiss, nur in seinen letzten Schriften (den Morgenstunden S. 165—66, und dem Briefe an Lessing's Freunde S. 33 und 67) sich ausdrücklich bekannte; nämlich die Maxime der Nothwendigkeit, im spekulativen Gebrauche der Vernunft, (welchem er sonst in Ansehung der Erkenntniss übersinnlicher Gegenstände sehr viel, sogar bis zur Evidenz der Demonstration zutraute,) durch ein gewisses Leitungsmittel, welches

er bald den Gemeinsinn (Morgenstunden), bald die gesunde Vernunft, bald den schlichten Menschenverstand (an Lessing's Freunde) nannte, sich zu orientiren. Wer hätte denken sollen, dass dieses Geständniss nicht allein seiner vortheilhaften Meinung von der Macht des spekulativen Vernunftgebrauchs in Sachen der Theologie so verderblich werden sollte, (welches in der That unvermeidlich war;) sondern dass selbst die gemeine gesunde Vernunft bei der Zweideutigkeit, worin er die Ausübung dieses Vermögens im Gegensatze mit der Spekulation liess, in Gefahr gerathen würde, zum Grundsatze der Schwärmerei und der gänzlichen Entthronung der Vernunft zu dienen? Und doch geschah dieses in der Mendelssohn- und Jacobi'schen Streitigkeit, vornehmlich durch die nicht unbedeutenden Schlüsse des scharfsinnigen Verfassers der Resultate;*) wiewohl ich keinem von beiden die Absicht, eine so verderbliche Denkungsart in Gang zu bringen, beilegen will, sondern des letzteren Unternehmung lieber als *argumentum ad hominem* ansehe, dessen man sich zur blossen Gegenwehr zu bedienen wohl berechtigt ist, um die Blösse, die der Gegner giebt, zu dessen Nachtheil zu benutzen. Andererseits werde ich zeigen, dass es in der That blos die Vernunft, nicht ein vorgeblicher geheimer Wahrheitssinn, keine überschwengliche Anschauung unter dem Namen des Glaubens [illegible]orauf Tradition oder Offenbarung, ohne Einstimmung [illegible] Vernunft, gepfropft werden kann, sondern, wie Mendelssohn standhaft und mit gerechtem Eifer behauptete, blos die eigentliche reine Menschenvernunft sei, wodurch er es nöthig fand und anpries, sich zu orientiren; obzwar freilich hiebei der hohe Anspruch des spekulativen Vermögens derselben, vornehmlich ihr allein gebietendes Ansehen (durch Demonstration) wegfallen, und ihr, sofern sie spekulativ ist, nichts weiter, als das Geschäft der Reinigung des gemeinen Vernunftbegriffs von Widersprüchen und die Vertheidigung gegen ihre eigenen sophi-

---

*) Jacobi Briefe über die Lehre des Spinoza. Breslau 1785. — Jacobi wider Mendelssohn's Beschuldigung betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza. Leipzig 1786. — Die Resultate der Jacobi'schen und Mendelssohn'schen Philosophie; kritisch untersucht von einem Freiwilligen. Ebendas.

stischen Angriffe auf die Maximen einer gesunden Vernunft übrig gelassen werden muss. — Der erweiterte und genauer bestimmte Begriff des Sich-Orientirens kann uns behülflich sein, die Maxime der gesunden Vernunft, in ihren Bearbeitungen zur Erkenntniss übersinnlicher Gegenstände, deutlich darzustellen.

Sich orientiren heisst, in der eigentlichen Bedeutung des Worts: aus einer gegebenen Weltgegend (in deren vier wir den Horizont eintheilen,) die übrigen, namentlich den Aufgang zu finden. Sehe ich nun die Sonne am Himmel und weiss, dass es nun die Mittagszeit ist, so weiss ich Süden, Westen, Norden und Osten zu finden. Zu diesem Behufe bedarf ich aber durchaus das Gefühl eines Unterschiedes an meinem eigenen Subjekt, nämlich der rechten und linken Hand. Ich nenne es ein Gefühl, weil diese zwei Seiten äusserlich in der Anschauung keinen merklichen Unterschied zeigen. Ohne dieses Vermögen, in der Beschreibung eines Zirkels, ohne an ihm irgend eine Verschiedenheit der Gegenstände zu bedürfen, doch die Bewegung von der Linken zur Rechten von der in entgegengesetzter Richtung zu unterscheiden, und dadurch eine Verschiedenheit in der Lage der Gegenstände a priori zu bestimmen, würde ich nicht wissen, ob ich Westen dem Südpunkte des Horizonts zur Rechten oder zur Linken setzen, und so den Kreis durch Norden und Osten bis wieder zu Süden vollenden sollte. Also orientire ich mich geographisch bei allen objektiven Datis am Himmel doch nur durch einen subjektiven Unterscheidungsgrund; und wenn in einem Tage durch ein Wunder alle Sternbilder zwar übrigens dieselbe Gestalt und ebendieselbe Stellung gegen einander behielten, nur dass die Richtung derselben, die sonst östlich war, jetzt westlich geworden wäre, so würde in der nächsten sternhellen Nacht zwar kein menschliches Auge die geringste Veränderung bemerken und selbst der Astronom, wenn er blos auf das, was er sieht, und nicht zugleich was er fühlt, Acht gäbe, würde sich unvermeidlich desorientiren. So aber kommt ihm ganz natürlich das zwar durch die Natur angelegte, aber durch öftere Ausübung gewohnte Unterscheidungsvermögen durchs Gefühl der rechten und linken Hand zu Hülfe, und er wird, wenn er nur den Polarstern ins Auge nimmt, nicht allein die vor-

gegangene Veränderung bemerken, sondern sich auch ungeachtet derselben orientiren können.

Diesen geographischen Begriff des Verfahrens sich zu orientiren, kann ich nun erweitern und darunter verstehen: sich in einem gegebenen Raum überhaupt, mithin blos mathematisch orientiren. Im Finsteren orientire ich mich in einem mir bekannten Zimmer, wenn ich nur einen einzigen Gegenstand, dessen Stelle ich im Gedächtniss habe, anfassen kann. Aber hier hilft mir offenbar nichts, als das Bestimmungsvermögen der Lagen nach einem subjektiven Unterscheidungsgrunde; denn die Objekte, deren Stelle ich finden soll, sehe ich gar nicht; und hätte Jemand mir zum Spasse alle Gegenstände, zwar in derselben Ordnung unter einander, aber links gesetzt, was vorher rechts war, so würde ich mich in einem Zimmer, wo sonst alle Wände ganz gleich wären, gar nicht finden können. So aber orientire ich mich bald durch das blosse Gefühl eines Unterschiedes meiner zwei Seiten, der rechten und der linken. Eben das geschieht, wenn ich zur Nachtzeit auf mir sonst bekannten Strassen, in denen ich jetzt kein Haus unterscheide, gehen und mich gehörig wenden soll.

Endlich kann ich diesen Begriff noch mehr erweitern, da er denn in dem Vermögen bestände, sich nicht blos im Raume d. i. mathematisch, sondern überhaupt im Denken d. i. logisch zu orientiren. Man kann nach der Analogie leicht errathen, dass dieses ein Geschäft der reinen Vernunft sein werde, ihren Gebrauch zu lenken, wenn sie von bekannten Gegenständen (der Erfahrung) ausgehend sich über alle Grenzen der Erfahrung erweitern will, und ganz und gar kein Objekt der Anschauung, sondern blos Raum für dieselbe findet; da sie alsdann gar nicht mehr im Stande ist, nach objektiven Gründen der Erkenntniss, sondern lediglich nach einem subjektiven Unterscheidungsgrunde, in der Bestimmung ihres eigenen Urtheilsvermögens, ihre Urtheile unter eine bestimmte Maxime zu bringen.*) Dies subjektive Mittel, das als-

*) Sich im Denken überhaupt orientiren, heisst also: sich, bei der Unzulänglichkeit der objektiven Prinzipien der Vernunft, im Fürwahrhalten nach einem subjektiven Prinzip derselben bestimmen.

dann noch übrig bleibt, ist kein anderes, als das Gefühl des der Vernunft eigenen **Bedürfnisses**. Man kann vor allem Irrthum gesichert bleiben, wenn man sich da nicht unterfängt zu urtheilen, wo man nicht so viel weiss, als zu einem bestimmenden Urtheile erforderlich ist. Also ist Unwissenheit an sich die Ursache zwar der Schranken, aber nicht der Irrthümer in unserer Erkenntniss. Aber wo es nicht so willkürlich ist, ob man über etwas bestimmt urtheilen wolle oder nicht, wo ein wirkliches Bedürfniss und wohl gar ein solches, welches der Vernunft an sich selbst anhängt, das Urtheilen nothwendig macht, und gleichwohl Mangel des Wissens in Ansehung der zum Urtheil erforderlichen Stücke uns einschränkt, da ist eine Maxime nöthig, wonach wir unser Urtheil fällen; denn die Vernunft will einmal befriedigt sein. Wenn denn vorher schon ausgemacht ist, dass es hier keine Anschauung vom Objekte, nicht einmal etwas mit diesem Gleichartiges geben könne, wodurch wir unseren erweiterten Begriffen den ihnen angemessenen Gegenstand darstellen, und diese also ihrer realen Möglichkeit wegen sichern könnten; so wird für uns nichts weiter zu thun übrig sein, als zuerst den Begriff, mit welchem wir uns über alle mögliche Erfahrung hinaus wagen wollen, wohl zu prüfen, ob er auch von Widersprüchen frei sei; und dann wenigstens das Verhältniss des Gegenstandes zu den Gegenständen der Erfahrung unter reine Verstandesbegriffe zu bringen, wodurch wir ihn noch gar nicht versinnlichen, aber doch etwas Uebersinnliches, wenigstens tauglich zum Erfahrungsgebrauche unserer Vernunft denken; denn ohne diese Vorsicht würden wir von einem solchen Begriffe gar keinen Gebrauch machen können, sondern schwärmen, anstatt zu denken.

Allein hiedurch, nämlich durch den blossen Begriff, ist doch noch nichts in Ansehung der Existenz dieses Gegenstandes und der wirklichen Verknüpfung desselben mit der Welt (dem Inbegriffe aller Gegenstände möglicher Erfahrung) ausgerichtet. Nun aber tritt das Recht des Bedürfnisses der Vernunft ein, als eines subjektiven Grundes etwas vorauszusetzen und anzunehmen, was sie durch objektive Gründe zu wissen sich nicht anmassen darf; und folglich sich im Denken, im unermesslichen und für uns mit dicker Nacht erfüllten Raume des Ueber-

sinnlichen lediglich durch ihr eigenes Bedürfniss zu orientiren.

Es lässt sich manches Uebersinnliche denken, (denn Gegenstände der Sinne füllen doch nicht das ganze Feld aller Möglichkeit aus,) wo die Vernunft gleichwohl kein Bedürfniss fühlt, sich bis zu demselben zu erweitern, viel weniger dessen Dasein anzunehmen. Die Vernunft findet an den Ursachen in der Welt, welche sich den Sinnen offenbaren, (oder wenigstens von derselben Art sind, als die, so sich ihnen offenbaren,) Beschäftigung genug, um noch den Einfluss reiner geistiger Naturwesen zu deren Behuf nöthig zu haben; deren Annehmung vielmehr ihrem Gebrauche nachtheilig sein würde. Denn da wir von den Gesetzen, nach welchen solche Wesen wirken mögen, nichts, von jenen aber, nämlich den Gegenständen der Sinne, Vieles wissen, wenigstens noch zu erfahren hoffen können; so würde durch solche Voraussetzung dem Gebrauche der Vernunft vielmehr Abbruch geschehen. Es ist also gar kein Bedürfniss, es ist vielmehr blosser Vorwitz, der auf nichts, als Träumerei ausläuft, darnach zu forschen, oder mit Hirngespinnsten der Art zu spielen. Ganz anders ist es mit dem Begriffe von einem ersten Urwesen, als oberster Intelligenz, und zugleich als dem höchsten Gute, bewandt. Denn nicht allein, dass unsere Vernunft schon ein Bedürfniss fühlt, den Begriff des Uneingeschränkten dem Begriffe alles Eingeschränkten, mithin aller anderen Dinge,*) zum Grunde zu legen; so

*) Da die Vernunft zur Möglichkeit aller Dinge Realität als gegeben vorauszusetzen bedarf, und die Verschiedenheit der Dinge durch ihnen anhängende Negationen nur als Schranken betrachtet, so sieht sie sich genöthigt, eine einzige Möglichkeit, nämlich die des uneingeschränkten Wesens als ursprünglich zum Grunde zu legen, alle anderen aber als abgeleitet zu betrachten. Da auch die durchgängige Möglichkeit eines jeden Dinges durchaus im Ganzen aller Existenz angetroffen werden muss, wenigstens der Grundsatz der durchgängigen Bestimmung die Unterscheidung des Möglichen vom Wirklichen unserer Vernunft nur auf solche Art möglich macht; so finden wir einen subjektiven Grund der Nothwendigkeit d. i. ein Bedürfniss unserer Vernunft selbst, aller Möglichkeit das Dasein eines allerrealsten (höchsten) Wesens zum Grunde zu legen. So entspringt nun der Cartesianische Beweis vom Dasein Gottes; indem subjektive Gründe, etwas für den

geht dieses Bedürfniss auch auf die Voraussetzung des Daseins desselben, ohne welche sie sich von der Zufälligkeit der Existenz der Dinge in der Welt, am wenigsten aber von der Zweckmässigkeit und Ordnung, die man in so bewundernswürdigem Grade (im Kleinen, weil es uns nahe ist, noch mehr, wie im Grossen,) allenthalben antrifft, gar keinen befriedigenden Grund angeben kann. Ohne einen verständigen Urheber anzunehmen, lässt sich, ohne in lauter Ungereimtheiten zu verfallen, wenigstens kein verständlicher Grund davon angeben; und ob wir gleich die Unmöglichkeit einer solchen Zweckmässigkeit ohne eine verständige Ursache nicht beweisen können (denn alsdann hätten wir hinreichende objektive

---

Gebrauch der Vernunft (der im Grunde immer nur ein Erfahrungsgebrauch bleibt,) vorauszusetzen, für objektiv — mithin Bedürfniss für Einsicht — gehalten werden. So ist es mit diesem, so ist es mit allen Beweisen des würdigen Mendelssohn in seinen Morgenstunden bewandt. Sie leisten nichts zum Behuf einer Demonstration. Darum sind sie aber keineswegs unnütz. Denn nicht zu erwähnen, welchen schönen Anlass diese überaus scharfsinnigen Entwickelungen der subjektiven Bedingungen des Gebrauchs unserer Vernunft zu der vollständigen Erkenntniss dieses unseres Vermögens geben, als zu welchem Behuf sie bleibende Beispiele sind; so ist das Fürwahrhalten aus subjektiven Gründen des Gebrauchs der Vernunft, wenn uns objektive mangeln, und wir dennoch zu urtheilen genöthigt sind, immer noch von grosser Wichtigkeit; nur müssen wir das, was nur abgenöthigte Voraussetzung ist, nicht für freie Einsicht ausgeben, um den Gegner, mit dem wir uns aufs Dogmatisiren eingelassen haben, nicht ohne Noth Schwächen darzubieten, deren er sich zu unserem Nachtheil bedienen kann. Mendelssohn dachte wohl nicht daran, dass das Dogmatisiren mit der reinen Vernunft im Felde des Uebersinnlichen der gerade Weg zur philosophischen Schwärmerei sei, und dass nur Kritik ebendesselben Vernunftvermögens diesem Uebel gründlich abhelfen könne. Zwar kann die Disciplin der scholastischen Methode, (der Wolf'schen z. B., die er darum auch anrieth,) da alle Begriffe durch Definitionen bestimmt und alle Schritte durch Grundsätze gerechtfertigt werden müssen, diesen Unfug wirklich eine Zeit lang hemmen; aber keineswegs gänzlich abhalten. Denn mit welchem Rechte will man der Vernunft, der es einmal in jenem Felde, seinem eigenen Geständnisse nach, so wohl gelungen ist, verwehren, in ebendemselben noch weiter zu gehen? und wo ist dann die Grenze, wo sie stehen bleiben muss?

Gründe dieser Behauptung und bedürften es nicht, uns auf den subjektiven zu berufen,) so bleibt bei diesem Mangel der Einsicht doch ein genugsamer subjektiver Grund der Annehmung derselben darin, dass die Vernunft es bedarf, etwas, was ihr verständlich ist, vorauszusetzen, um diese gegebene Erscheinung daraus zu erklären, da alles, womit sie sonst nur einen Begriff verbinden kann, diesem Bedürfnisse nicht abhilft.

Man kann aber das Bedürfniss der Vernunft als zwiefach ansehen; erstlich in ihrem theoretischen, zweitens in ihrem praktischen Gebrauch. Das erste Bedürfniss habe ich eben angeführt; aber man sieht wohl, dass es nur bedingt sei, d. i. wir müssen die Existenz Gottes annehmen, wenn wir über die ersten Ursachen alles zufälligen, vornehmlich in der Ordnung der wirklich in der Welt gelegten Zwecke, urtheilen wollen. Weit wichtiger ist das Bedürfniss der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche, weil es unbedingt ist und wir, die Existenz Gottes vorauszusetzen, nicht blos alsdann genöthigt werden, wenn wir urtheilen wollen, sondern weil wir urtheilen müssen. Denn der reine praktische Gebrauch der Vernunft besteht in der Vorschrift der moralischen Gesetze. Sie führen aber alle auf die Idee des höchsten Gutes, was in der Welt möglich ist, sofern es allein durch Freiheit möglich ist: die Sittlichkeit; von der anderen Seite auch auf das, was nicht blos auf menschliche Freiheit, sondern auch auf die Natur ankommt, nämlich auf die grösste Glückseligkeit, sofern sie in Proportion der ersten ausgetheilt ist. Nun bedarf die Vernunft ein solches abhängiges höchste Gut und, zum Behuf desselben, eine oberste Intelligenz als höchstes unabhängiges Gut anzunehmen; zwar nicht, um davon das verbindende Ansehen der moralischen Gesetze, oder die Triebfeder zu ihrer Beobachtung abzuleiten, (denn sie würden keinen moralischen Werth haben, wenn ihr Bewegungsgrund von etwas Anderem, als von dem Gesetz allein, das für sich apodiktisch gewiss ist, abgeleitet würde;) sondern nur, um dem Begriffe vom höchsten Gut objektive Realität zu geben, d. i. zu verhindern, dass es zusammt der ganzen Sittlichkeit nicht blos für ein blosses Ideal gehalten werde, wenn dasjenige nirgend existirte, dessen Idee die Moralität unzertrennlich begleitet.

Es ist also nicht Erkenntniss, sondern gefühltes*) Bedürfniss der Vernunft, wodurch sich Mendelssohn (ohne sein Wissen) im spekulativen Denken orientirte. Und da dieses Leitungsmittel nicht ein objektives Prinzip der Vernunft, ein Grundsatz der Einsichten, sondern ein blos subjektives (d. i. eine Maxime) des ihr durch ihre Schranken allein erlaubten Gebrauchs, ein Folgesatz des Bedürfnisses ist, und für sich allein den ganzen Bestimmungsgrund unseres Urtheils über das Dasein des höchsten Wesens ausmacht, von dem es nur ein zufälliger Gebrauch ist, sich in den spekulativen Versuchen über denselben Gegenstand zu orientiren; so fehlte er hierin allerdings, dass er dieser Spekulation dennoch so viel Vermögen zutraute, für sich allein auf dem Wege der Demonstration alles auszurichten. Die Nothwendigkeit des ersteren Mittels konnte nur stattfinden, wenn die Unzulänglichkeit des letzteren völlig zugestanden war; ein Geständniss, zu welchem ihn seine Scharfsinnigkeit doch zuletzt würde gebracht haben, wenn mit einer längeren Lebensdauer ihm auch die den Jugendjahren mehr eigene Gewandtheit des Geistes, alte gewohnte Denkungsart nach Veränderung des Zustandes der Wissenschaften leicht umzuändern, wäre vergönnt gewesen. Indessen bleibt ihm doch das Verdienst, dass er darauf bestand: den letzten Probirstein der Zulässigkeit eines Urtheils hier, wie allerwärts, nirgend, als allein in der Vernunft zu suchen, sie mochte nun durch Einsicht oder blosses Bedürfniss und die Maxime ihrer eigenen Zuträglichkeit in der Wahl ihrer Sätze geleitet werden. Er nannte die Vernunft in ihrem letzteren Gebrauche die gemeine Menschenvernunft; denn dieser ist ihr eigenes Interesse jederzeit zuerst vor Augen, indess man aus dem natürlichen Geleise schon muss getreten sein, um jenes zu vergessen und müssig unter Begriffen in objektiver Rücksicht zu spähen, um

*) Die Vernunft fühlt nicht; sie sieht ihren Mangel ein, und wirkt durch den Erkenntnisstrieb das Gefühl des Bedürfnisses. Es ist hiemit, wie mit dem moralischen Gefühl bewandt, welches kein moralisches Gesetz verursacht; denn dieses entspringt gänzlich aus der Vernunft; sondern durch moralische Gesetze, mithin durch die Vernunft verursacht oder gewirkt wird, indem der rege und doch freie Wille bestimmter Gründe bedarf.



blos sein Wissen, es mag nöthig sein oder nicht, zu erweitern.

Da aber der Ausdruck: Ausspruch der gesunden Vernunft, in vorliegender Frage immer noch zweideutig ist, und entweder, wie ihn selbst Mendelssohn missverstand, für ein Urtheil aus Vernunfteinsicht, oder, wie ihn der Verfasser der Resultate zu nehmen scheint, ein Urtheil aus Vernunfteingebung genommen werden kann; so wird nöthig sein, dieser Quelle der Beurtheilung eine andere Benennung zu geben, und keine ist ihr angemessener, als die eines **Vernunftglaubens.** Ein jeder Glaube, selbst der historische, muss zwar vernünftig sein, (denn der letzte Probirstein der Wahrheit ist immer die Vernunft,) allein ein Vernunftglaube ist der, welcher sich auf keine andere Data gründet, als die, so in der reinen Vernunft enthalten sind. Aller Glaube ist nun ein subjektiv zureichendes, objektiv aber mit Bewusstsein unzureichendes Fürwahrhalten; also wird er dem Wissen entgegengesetzt. Andererseits, wenn aus objektiven, obzwar mit Bewusstsein unzureichenden Gründen etwas für wahr gehalten, mithin blos gemeint wird, so kann dieses Meinen doch durch allmähliche Ergänzung in derselben Art von Gründen endlich ein Wissen werden. Dagegen wenn die Gründe des Fürwahrhaltens ihrer Art nach gar nicht objektiv gültig sind, so kann der Glaube durch keinen Gebrauch der Vernunft jemals ein Wissen werden. Der historische Glaube z. B. von dem Tode eines grossen Mannes, den einige Briefe berichten, kann ein Wissen werden, wenn die Obrigkeit des Orts denselben, sein Begräbniss, Testament u. s. w. meldet. Dass daher etwas historisch blos auf Zeugnisse für wahr gehalten d. i. geglaubt wird, z. B. dass eine Stadt Rom in der Welt sei, und doch derjenige, der niemals da gewesen, sagen kann: ich weiss, und nicht blos: ich glaube, es existire ein Rom, das steht ganz wohl beisammen. Dagegen kann der reine Vernunftglaube durch alle natürliche Data der Vernunft und Erfahrung niemals in ein Wissen verwandelt werden, weil der Grund des Fürwahrhaltens hier blos subjektiv, nämlich ein nothwendiges Bedürfniss der Vernunft ist, (und, so lange wir Menschen sind, immer bleiben wird,) das Dasein eines höchsten Wesens nur vorauszusetzen, nicht zu

demonstriren. Dieses Bedürfniss der Vernunft zu ihrem sie befriedigenden theoretischen Gebrauche würde nichts Anderes, als reine Vernunfthypothese sein, d. h. eine Meinung, die aus subjektiven Gründen zum Fürwahrhalten zureichend wäre; darum, weil man gegebene Wirkungen zu erklären niemals einen andern, als diesen Grund erwarten kann und die Vernunft doch einen Erklärungsgrund bedarf. Dagegen der Vernunftglaube, der auf dem Bedürfniss ihres Gebrauchs in praktischer Absicht beruht, ein Postulat der Vernunft heissen könnte; nicht, als ob es eine Einsicht wäre, welche aller logischen Forderung zur Gewissheit Genüge thäte, sondern weil dieses Fürwahrhalten (wenn in dem Menschen alles nur moralisch gut bestellt ist,) dem Grade nach keinem Wissen nachsteht, *) ob es gleich der Art nach davon völlig unterschieden ist.

Ein reiner Vernunftglaube ist also der Wegweiser oder Kompass, wodurch der spekulative Denker sich auf seinen Vernunftstreifereien im Felde übersinnlicher Gegenstände orientiren, der Mensch von gemeiner, doch (moralisch) gesunder Vernunft aber seinen Weg, sowohl in theoretischer als praktischer Absicht, dem ganzen Zwecke seiner Bestimmung völlig angemessen vorzeichnen kann; und dieser Vernunftglaube ist es auch, der jedem anderen Glauben, ja jeder Offenbarung zum Grunde gelegt werden muss.

Der Begriff von Gott, und selbst die Ueberzeugung von seinem Dasein kann nur allein in der Vernunft angetroffen werden, von ihr allein ausgehen, und weder durch Eingebung, noch durch eine ertheilte Nachricht von noch so grosser Auktorität zuerst in uns kommen. Widerfährt mir eine unmittelbare Anschauung von einer solchen Art, als sie mir die Natur, so weit ich sie kenne, gar

*) Zur Festigkeit des Glaubens gehört das Bewusstsein seiner Unveränderlichkeit. Nun kann ich völlig gewiss sein, dass mir Niemand den Satz: es ist ein Gott, werde widerlegen können; denn wo will er diese Einsicht hernehmen? Also ist es mit dem Vernunftglauben nicht so, wie mit dem historischen bewandt, bei dem es immer noch möglich ist, dass Beweise zum Gegentheil aufgefunden würden, und wo man sich immer noch vorbehalten muss, seine Meinung zu ändern, wenn sich unsere Kenntniss der Sache erweitern sollte.

nicht liefern kann, so muss doch ein Begriff von Gott zur Richtschnur dienen, ob die Erscheinung auch mit allem dem übereinstimme, was zu dem Charakteristischen einer Gottheit erforderlich ist. Ob ich gleich nun gar nicht einsehe, wie es möglich sei, dass irgend eine Erscheinung dasjenige auch nur der Qualität nach darstelle, was sich immer nur denken, niemals aber anschauen lässt, so ist doch wenigstens so viel klar, dass, um nur zu urtheilen, ob das Gott sei, was mir erscheint, was auf mein Gefühl innerlich oder äusserlich wirkt, ich ihn an meinen Vernunftbegriff von Gott halten und darnach prüfen müsse, nicht ob er diesem adäquat sei, sondern blos ob er ihm nicht widerspreche. Eben so: wenn auch bei allem, wodurch er sich mir unmittelbar entdeckte, nichts angetroffen würde, was jenem Begriffe widerspräche, so würde dennoch diese Erscheinung, Anschauung, unmittelbare Offenbarung, oder wie man sonst eine solche Darstellung nennen will, das Dasein eines Wesens niemals beweisen, dessen Begriff (wenn er nicht unsicher bestimmt und daher der Beimischung alles möglichen Wahnes unterworfen werden soll,) Unendlichkeit der Grösse nach zur Unterscheidung von allem Geschöpfe fordert, welchem Begriffe aber gar keine Erfahrung oder Anschauung adäquat sein, mithin auch niemals das Dasein eines solchen Wesens unzweideutig beweisen kann. Vom Dasein des höchsten Wesens kann also Niemand durch irgend eine Anschauung zuerst überzeugt werden; der Vernunftglaube muss vorhergehen, und alsdann könnten allenfalls gewisse Erscheinungen oder Eröffnungen Anlass zur Untersuchung geben, ob wir das, was zu uns spricht oder sich uns darstellt, wohl befugt sind, für eine Gottheit zu halten, und, nach Befinden, jenen Glauben bestätigen.

Wenn also der Vernunft in Sachen, welche übersinnliche Gegenstände betreffen, als das Dasein Gottes und die künftige Welt, das ihr zustehende Recht zuerst zu sprechen bestritten wird, so ist aller Schwärmerei, Aberglauben, ja selbst der Atheisterei eine weite Pforte geöffnet. Und doch scheint in der Jacobi'schen und Mendelssohn'schen Streitigkeit alles auf diesen Umsturz, ich weiss nicht recht, ob blos der Vernunfteinsicht und des Wissens (durch vermeinte Stärke in der Spekulation), oder auch sogar des Vernunftglaubens,

und dagegen auf die Errichtung eines andern Glaubens, den sich ein Jeder nach seinem Belieben machen kann, angelegt. Man sollte beinahe auf das Letztere schliessen, wenn man den Spinozistischen Begriff von Gott, als den einzigen, mit allen Grundsätzen der Vernunft stimmigen,*) und dennoch verwerflichen Begriff aufgestellt sieht. Denn ob es sich gleich mit dem Vernunftglauben ganz wohl verträgt, einzuräumen: dass spekulative Vernunft

*) Es ist kaum zu begreifen, wie gedachte Gelehrte in der Kritik der reinen Vernunft Vorschub zum Spinozismus finden konnten. Die Kritik beschneidet dem Dogmatismus gänzlich die Flügel in Ansehung der Erkenntniss übersinnlicher Gegenstände, und der Spinozismus ist hierin so dogmatisch, dass er sogar mit dem Mathematiker in Ansehung der Strenge des Beweises wetteifert. Die Kritik beweiset: dass die Tafel der reinen Verstandesbegriffe alle Materialien des reinen Denkens enthalten müsse; der Spinozismus spricht von Gedanken, die doch selbst denken, und also von einem Accidens, das doch zugleich für sich als Subjekt existirt; ein Begriff, der sich im menschlichen Verstande gar nicht findet und sich auch in ihn nicht bringen lässt. Die Kritik zeigt: es reiche noch lange nicht zur Behauptung der Möglichkeit eines selbst gedachten Wesens zu, dass in seinem Begriffe nichts Widersprechendes sei, (wiewohl es alsdann nöthigenfalls allerdings erlaubt bleibt, diese Möglichkeit anzunehmen;) der Spinozismus giebt aber vor, die Unmöglichkeit eines Wesens einzusehen, dessen Idee aus lauter reinen Verstandesbegriffen besteht, wovon man nur alle Bedingungen der Sinnlichkeit abgesondert hat, worin also niemals ein Widerspruch angetroffen werden kann, und vermag doch diese über alle Grenzen gehende Anmassung durch gar nichts zu unterstützen. Eben um dieser willen führt der Spinozismus gerade zur Schwärmerei. Dagegen giebt es kein einziges sicheres Mittel, alle Schwärmerei mit der Wurzel auszurotten, als jene Grenzbestimmung des reinen Vernunftvermögens. — Ebenso findet ein anderer Gelehrter in der Kritik der reinen Vernunft eine Skepsis; obgleich die Kritik eben darauf hinausgeht, etwas Gewisses und Bestimmtes in Ansehung des Umfanges unserer Erkenntniss a priori festzusetzen. Imgleichen eine Dialektik in den kritischen Untersuchungen; welche doch darauf angelegt sind, die unvermeidliche Dialektik, womit die allerwärts dogmatisch geführte reine Vernunft sich selbst verfängt und verwickelt, aufzulösen und auf immer zu vertilgen. Die Neuplatoniker, die sich Eklektiker nannten, weil sie ihre eigenen Grillen allenthalben in älteren Autoren zu finden wussten, wenn sie solche vorher hineingetragen hatten, verfuhren gerade ebenso; es geschieht also insofern nichts Neues unter der Sonne.

selbst nicht einmal die Möglichkeit eines Wesen, wie wir uns Gott denken müssen, einzusehen im Stande sei; so kann es doch mit gar keinem Glauben und überall mit keinem Fürwahrhalten eines Daseins zusammen bestehen, dass Vernunft gar die Unmöglichkeit eines Gegenstandes einsehen und dennoch, aus anderen Quellen, die Wirklichkeit desselben erkennen könnte.

Männer von Geistesfähigkeiten und von erweiterten Gesinnungen! Ich verehre eure Talente und liebe euer Menschengefühl. Aber habt ihr auch wohl überlegt, was ihr thut, und wo es mit euren Angriffen auf die Vernunft hinaus will? Ohne Zweifel wollt ihr, dass Freiheit zu denken ungekränkt erhalten werde; denn ohne diese würde es selbst mit euren freien Schwüngen des Genies bald ein Ende haben. Wir wollen sehen, was aus dieser Denkfreiheit natürlicher Weise werden müsse, wenn ein solches Verfahren, als ihr beginnt, überhand nimmt.

Der Freiheit zu denken ist erstlich der bürgerliche Zwang entgegengesetzt. Zwar sagt man: die Freiheit zu sprechen, oder zu schreiben, könne uns zwar durch obere Gewalt, aber die Freiheit zu denken durch sie gar nicht genommen werden. Allein wie viel und mit welcher Richtigkeit würden wir wohl denken, wenn wir nicht gleichsam in Gemeinschaft mit Andern, denen wir unsere, und die uns ihre Gedanken mittheilen, dächten! Also kann man wohl sagen, dass diejenige äussere Gewalt, welche die Freiheit, seine Gedanken öffentlich mitzutheilen, den Menschen entreisst, ihnen auch die Freiheit zu denken nehme; das einzige Kleinod, das uns bei allen bürgerlichen Lasten noch übrig bleibt, und wodurch allein wider alle Uebel dieses Zustandes noch Rath geschafft werden kann.

Zweitens wird die Freiheit zu denken auch in der Bedeutung genommen, dass ihr der Gewissenszwang entgegengesetzt ist; wo ohne alle äussere Gewalt in Sachen der Religion sich Bürger über andere zu Vormündern aufwerfen, und, statt Argument, durch vorgeschriebene, mit ängstlicher Furcht vor der Gefahr einer eigenen Untersuchung begleitete Glaubensformeln, alle Prüfung der Vernunft durch frühen Eindruck auf die Gemüther zu verbannen wissen.

Drittens bedeutet auch Freiheit im Denken die Unter-

werfung der Vernunft unter keine andere Gesetze, als *die sie sich selbst giebt*; und ihr Gegentheil ist die Maxime eines *gesetzlosen Gebrauchs* der Vernunft, (um dadurch, wie das Genie wähnt, weiter zu sehen, als unter der Einschränkung durch Gesetze.) Die Folge davon ist natürlicher Weise diese: dass, wenn die Vernunft dem Gesetze nicht unterworfen sein will, das sie sich selbst giebt, sie sich unter das Joch der Gesetze beugen muss, die ihr ein Anderer giebt; denn ohne irgend ein Gesetz kann gar nichts, selbst nicht der grösste Unsinn, sein Spiel lange treiben. Also ist die unvermeidliche Folge der *erklärten* Gesetzlosigkeit im Denken (einer Befreiung von den Einschränkungen durch die Vernunft,) diese: dass Freiheit zu denken zuletzt dadurch eingebüsst, und, weil nicht etwa Unglück, sondern wahrer Uebermuth daran Schuld ist, im eigentlichen Sinne des Worts *verscherzt* wird.

Der Gang der Dinge ist ungefähr dieser. Zuerst gefällt sich das *Genie* sehr in seinem kühnen Schwunge, da es den Faden, woran es sonst die Vernunft lenkte, abgestreift hat. Es bezaubert bald auch Andere durch Machtsprüche und grosse Erwartungen, und scheint sich selbst nunmehr auf einen Thron gesetzt zu haben, den langsame schwerfällige Vernunft so schlecht zierte; wobei es gleichwohl immer die Sprache derselben führt. Die alsdann angenommene Maxime der Ungültigkeit einer zu oberst gesetzgebenden Vernunft nennen wir gemeine Menschen *Schwärmerei*; jene Günstlinge der gütigen Natur aber *Erleuchtung*. Weil indessen bald eine Sprachverwirrung unter diesen selbst entspringen muss, indem, da Vernunft allein für Jedermann gültig gebieten kann, jetzt Jeder seiner Eingebung folgt; so müssen zuletzt aus inneren Eingebungen durch äussere Zeugnisse bewährte Fakta, aus Traditionen, die anfänglich selbst gewählt waren, mit der Zeit *aufgedrungene* Urkunden, mit einem Worte, die gänzliche Unterwerfung der Vernunft unter Fakta d. i. der *Aberglaube* entspringen, weil dieser sich doch wenigstens in eine *gesetzliche* Form, und dadurch in einen Ruhestand bringen lässt.

Weil gleichwohl die menschliche Vernunft immer noch nach Freiheit strebt, so muss, wenn sie einmal die Fesseln zerbricht, ihr erster Gebrauch einer lange entwöhnten

Freiheit in Missbrauch und vermessenes Zutrauen auf Unabhängigkeit ihres Vermögens von aller Einschränkung ausarten, in eine Ueberredung von der Alleinherrschaft der spekulativen Vernunft, die nichts annimmt, als was sich durch objektive Gründe und dogmatische Ueberzeugung rechtfertigen kann, alles Uebrige aber kühn wegleugnet. Die Maxime der Unabhängigkeit der Vernunft von ihrem eigenen Bedürfniss (Verzichtthuung auf Vernunftglauben) heisst nun **Unglaube**; nicht ein historischer, denn den kann man sich gar nicht als vorsätzlich, mithin auch nicht als zurechnungsfähig denken, (weil jeder einem Faktum, welches nur hinreichend bewährt ist, ebenso gut, als einer mathematischen Demonstration glauben muss, er mag wollen oder nicht;) sondern ein Vernunftglaube, ein misslicher Zustand des menschlichen Gemüths, der den moralischen Gesetzen zuerst alle Kraft der Triebfedern auf das Herz, mit der Zeit sogar ihnen selbst alle Auktorität benimmt und die Denkungsart veranlasst, die man **Freigeisterei** nennt, d. i. den Grundsatz, gar keine Pflicht mehr zu erkennen. Hier mengt sich nun die Obrigkeit ins Spiel, damit nicht selbst bürgerliche Angelegenheiten in die grösste Unordnung kommen; und da das behendeste und doch nachdrücklichste Mittel ihr gerade das beste ist, so hebt sie die Freiheit zu denken gar auf, und unterwirft dieses, gleich anderen Gewerben, den Landesverordnungen. Und so zerstört Freiheit im Denken, wenn sie so gar unabhängig von Gesetzen der Vernunft verfahren will, endlich sich selbst.

Freunde des Menschengeschlechts und dessen, was ihm am heiligsten ist! Nehmt an, was euch nach sorgfältiger und aufrichtiger Prüfung am glaubwürdigsten scheint, es mögen nun Fakta, es mögen Vernunftgründe sein; nur streitet der Vernunft nicht das, was sie zum höchsten Gut auf Erden macht, nämlich das Vorrecht ab, der letzte Probirstein der Wahrheit *) zu sein. Widrigenfalls werdet

---

*) Selbstdenken heisst, den obersten Probirstein der Wahrheit in sich selbst (d. i. in seiner eigenen Vernunft) suchen; und die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die Aufklärung. Dazu gehört nun eben so viel nicht, als sich diejenigen einbilden, welche die Aufklärung in Kenntnisse setzen; da sie vielmehr ein negativer Grundsatz im Gebrauche seines Erkenntnissvermö-

ihr, dieser Freiheit unwürdig, sie auch sicherlich einbüssen, und dieses Unglück noch dazu dem übrigen schuldlosen Theile über den Hals ziehen, der sonst wohl gesinnt gewesen wäre, sich seiner Freiheit gesetzmässig und dadurch auch zweckmässig zum Weltbesten zu bedienen! [1])

---

gens ist, und öfter der, so an Kenntnissen überaus reich ist, im Gebrauche derselben am wenigsten aufgeklärt ist. Sich seiner eigenen Vernunft bedienen, will nichts weiter sagen, als bei allem dem, was man annehmen soll, sich selbst fragen: ob man es wohl thunlich finde, den Grund, warum man etwas annimmt, oder auch die Regel, die aus dem, was man annimmt, folgt, zum allgemeinen Grundsatze seines Vernunftgebrauchs zu machen? Diese Probe kann ein Jeder mit sich selbst anstellen; und er wird Aberglauben und Schwärmerei bei dieser Prüfung alsbald verschwinden sehen, wenn er gleich bei weitem die Kenntnisse nicht hat, beide aus objektiven Gründen zu widerlegen. Denn er bedient sich blos der Maxime der Selbsterhaltung der Vernunft. Aufklärung in einzelnen Subjekten durch Erziehung zu gründen, ist also gar leicht; man muss nur früh anfangen, die jungen Köpfe zu dieser Reflexion zu gewöhnen. Ein Zeitalter aber aufzuklären, ist sehr langwierig; denn es finden sich viel äussere Hindernisse, welche jene Erziehungsart theils verbieten, theils erschweren.

Ueber

Philosophie überhaupt,

zur Einleitung

in die Kritik der Urtheilskraft.

1794.

„Während der Ausarbeitung hatte Herr Prof. Kant die Güte, mir ein Manuscript zuzuschicken, welches eine Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft enthielt, die er ehedem zu seinem Werke bestimmt und nur ihrer Stärke wegen verworfen hatte. Er überliess es mir, in meiner Schrift davon Gebrauch zu machen. Da ich nun besorgte, dass der Leser es nicht billigen würde, wenn ich meine Erläuterungen mit einer Arbeit des grossen Mannes, die dem Publikum nicht mitgetheilt worden, vermischte, so enthielt ich mich alles Gebrauchs davon in meinem Aufsatze. — Nachdem ich ganz damit fertig war, habe ich einen wörtlichen Auszug aus dem Manuscript gemacht und dasjenige ausgehoben, was ich Eigenthümliches darin fand. Doch habe ich nicht vermeiden können, Manches mit aufzunehmen, was das gedruckte Werk schon enthält, weil der Zusammenhang es erforderte."

Jac. Sigism. Beck erläut. Auszug aus den krit. Schr. des Herrn Prof. Kant. Riga 1794. Bd. II. Vorr. S. I. II. 1)

Von der Philosophie als einem System.

Es herrscht ein grosser und selbst der Behandlungsart der Wissenschaft sehr nachtheiliger Missverstand in Ansehung dessen, was man für praktisch in einer solchen Bedeutung zu halten habe, dass es darum zu einer praktischen Philosophie gezogen zu werden verdiente. Man hat Staatsklugheit und Staatswirthschaft, Haushaltungsregeln, imgleichen die des Umgangs, Vorschriften zum Wohlbefinden und Diätetik, sowohl der Seele als des Körpers, (warum nicht gar alle Gewerbe und Künste?) zur praktischen Philosophie zählen zu können geglaubt, weil sie doch insgesammt einen Inbegriff praktischer Sätze enthalten. Allein praktische Sätze sind zwar der Vorstellungsart, darum aber nicht dem Inhalte nach von den theoretischen, welche die Möglichkeit der Dinge und ihre Bestimmungen enthalten, unterschieden, sondern nur die allein, welche die Freiheit unter Gesetzen betrachten. Die übrigen insgesammt sind nichts weiter, als die Theorie von dem, was zur Natur der Dinge gehört, nur auf die Art, wie sie von uns nach einem Princip erzeugt werden können, angewandt, d. i. die Möglichkeit derselben, durch eine willkürliche Handlung, (die ebensowohl zu den Natursachen gehört,) vorgestellt. So ist die Auflösung des Problems der Mechanik: zu einer gegebenen Kraft, die mit einer gegebenen Last im Gleichgewichte sein soll, das Verhältniss der respektiven Hebelarme zu finden, zwar als praktische Formel ausgedrückt, die aber nichts Anderes enthält, als den theoretischen Satz: dass die Längen der letztern sich umgekehrt wie die erstern verhalten, wenn sie im Gleichgewichte sind; nur ist dieses Verhältniss, seiner Entstehung nach durch eine Ursache, deren Bestimmungsgrund die Vorstellung jenes Verhältnisses

ist (unsere Willkür), als möglich vorgestellt. Ebenso ist es mit allen praktischen Sätzen bewandt, welche blos die Erzeugung der Gegenstände betreffen. Wenn Vorschriften, seine Glückseligkeit zu befördern, gegeben werden und z. B. nur von dem die Rede ist, was man an seiner eigenen Person zu thun habe, um der Glückseligkeit empfänglich zu sein, so werden nur die innern Bedingungen der Möglichkeit derselben, an der Genügsamkeit, an dem Mittelmaasse der Neigungen, um nicht Leidenschaft zu werden u. s. w. als zur Natur des Subjekts gehörig, und zugleich die Erzeugungsart dieses Gleichgewichts als eine durch uns selbst mögliche Causalität, folglich alles als unmittelbare Folgerung aus der Theorie des Objekts in Beziehung auf die Theorie unserer eigenen Natur (uns selbst als Ursachen) vorgestellt; mithin ist hier die praktische Vorschrift zwar der Formel, aber nicht dem Inhalte nach von einer theoretischen unterschieden. Es bedarf also keiner besondern Art von Philosophie, um diese Verknüpfung von Gründen mit ihren Folgen einzusehen. Mit einem Worte: alle praktischen Sätze, die dasjenige, was die Natur enthalten kann, von der Willkür als Ursache ableiten, gehören insgesammt zur theoretischen Philosophie, als Erkenntniss der Natur; nur diejenigen, welche der Freiheit das Gesetz geben, sind dem Inhalte nach specifisch von jenen unterschieden. Man kann von den ersteren sagen: sie machen den praktischen Theil einer Philosophie der Natur aus, die letzteren aber gründen allein eine besondere praktische Philosophie.

Es liegt viel daran, die Philosophie nach ihren Theilen genau zu bestimmen, und zu dem Ende nicht dasjenige, was nur Folgerung oder Anwendung derselben auf gegebene Fälle ist, ohne besondere Principien zu bedürfen, unter die Glieder der Eintheilung derselben, als eines Systems, zu setzen. Praktische Sätze werden von den theoretischen entweder in Ansehung der Principien oder der Folgerungen unterschieden. Im letztern Fall machen sie nicht einen besondern Theil der Wissenschaft aus, sondern gehören zum theoretischen, als eine besondere Art von Folgerungen aus derselben. Nun ist die Möglichkeit der Dinge nach Naturgesetzen von der nach Gesetzen der Freiheit ihren Principien nach wesentlich unterschieden. Dieser Unterschied besteht aber nicht darin,

dass bei der letztern die Ursache in einen Willen gesetzt wird, bei der ersten aber ausser demselben in die Dinge selbst; denn wenn doch der Wille keine anderen Principien befolgt, als die, von welchen der Verstand einsieht, dass der Gegenstand nach ihnen, als blossen Naturgesetzen, möglich sei, so mag immer der Satz, der die Möglichkeit des Gegenstandes durch Causalität der Willkür enthält, ein praktischer Satz heissen, er ist doch, dem Princip nach, von den theoretischen Sätzen, die die Natur der Dinge betreffen, gar nicht unterschieden, vielmehr muss er das seine von dieser entlehnen, um die Vorstellung eines Objekts in der Wirklichkeit darzustellen.

Praktische Sätze also, die dem Inhalte nach blos die Möglichkeit eines vorgestellten Objekts (durch willkürliche Handlung) betreffen, sind nur Anwendungen einer vollständigen theoretischen Erkenntniss und können keinen besondern Theil einer Wissenschaft ausmachen. Eine praktische Geometrie, als abgesonderte Wissenschaft, ist ein Unding, obgleich noch so viel praktische Sätze in dieser reinen Wissenschaft enthalten sind, deren die meisten, als Probleme, einer besondern Anweisung zur Auflösung bedürfen. Die Aufgabe: mit einer gegebenen Linie und einem gegebenen rechten Winkel ein Quadrat zu construiren, ist ein praktischer Satz, aber reine Folgerung aus der Theorie. Auch kann sich die Feldmesskunst (*agrimensoria*) den Namen einer praktischen Geometrie keineswegs anmassen und ein besonderer Theil der Geometrie überhaupt heissen, sondern gehört in Scholien der letztern, nämlich den Gebrauch dieser Wissenschaft zu Geschäften. *)

*) Diese reine und ebendarum erhabene Wissenschaft scheint sich etwas von ihrer Würde zu vergeben, wenn sie gesteht, dass sie, als Elementargeometrie, obzwar nur zwei, Werkzeuge zur Construction ihrer Begriffe brauche, nämlich den Zirkel und das Lineal, welche Construction sie allein geometrisch, die der höheren Geometrie dagegen mechanisch nennt, weil zu der Construction der Begriffe der letztern zusammengesetzte Maschinen erfordert werden. Allein man versteht auch unter den erstern nicht die wirklichen Werkzeuge *(circinus et regula)*, welche niemals mit mathematischer Präcision jene Gestalten geben könnten, sondern sie sollen nur die einfachsten Darstellungsarten der Einbildungskraft a priori bedeuten, der kein Instrument es gleich thun kann.

Selbst in einer Wissenschaft der Natur, sofern sie auf empirischen Prinzipien beruht, nämlich der eigentlichen Physik, können die praktischen Verrichtungen, um verborgene Naturgesetze zu entdecken, unter dem Namen der Experimentalphysik, zu der Benennung einer praktischen Physik, (die ebensowohl ein Unding ist,) als eines Theils der Naturphilosophie, keinesweges berechtigen. Denn die Prinzipien, wonach wir Versuche anstellen, müssen immer selbst aus der Kenntniss der Natur, mithin aus der Theorie hergenommen werden. Eben das gilt von den praktischen Vorschriften, welche die willkürliche Hervorbringung eines gewissen Gemüthszustandes in uns betreffen (z. B. den der Bewegung oder Bezähmung der Einbildungskraft, die Befriedigung oder Schwächung der Neigungen). Es giebt keine praktische P s y c h o l o g i e, als besondern Theil der Philosophie über die menschliche Natur. Denn die Principien der Möglichkeit seines Zustandes vermittelst der Kunst müssen von denen der Möglichkeit unserer Bestimmung, aus der Beschaffenheit unserer Natur entlehnt werden, und obgleich jene in praktischen Sätzen bestehen, so machen sie doch keinen praktischen Theil der empirischen Psychologie aus, weil sie keine besonderen Prinzipien haben, sondern gehören blos zu den Scholien derselben.

Ueberhaupt gehören die praktischen Sätze, sie mögen rein a priori oder empirisch sein, wenn sie unmittelbar die Möglichkeit eines Objekts durch unsere Willkür aussagen, jederzeit zur Kenntniss der Natur und dem theoretischen Theile der Philosophie. Nur die, welche direkt die Bestimmung einer Handlung, blos durch die Vorstellung ihrer Form (nach Gesetzen überhaupt) ohne Rücksicht auf die Mittel des dadurch zu bewirkenden Objekts, als nothwendig darstellen, können und müssen ihre eigenthümlichen Prinzipien (in der Idee der Freiheit) haben, und ob sie gleich auf eben diese Prinzipien den Begriff eines Objekts des Willens (das höchste Gut) gründen, so gehört dieses doch nur indirekt als Folgerung zu der praktischen Vorschrift (welche nunmehr sittlich heisst). Auch kann die Möglichkeit desselben durch die Kenntniss der Natur (Theorie) nicht eingesehen werden. Nur jene Sätze gehören also allein zu ëinem besondern Theil eines Systems

der Vernunfterkenntniss, unter dem Namen der praktischen Philosophie.

Alle übrigen Sätze der Ausübung, an welche Wissenschaft sie sich auch immer anschliessen mögen, können, wenn man etwa Zweideutigkeit besorgt, statt praktischer, technische Sätze heissen. Denn sie gehören zur Kunst, das zu Stande zu bringen, wovon man will, dass es sein soll, die bei einer vollständigen Theorie jederzeit eine blosse Folgerung, und kein für sich bestehender Theil irgend einer Art von Anweisung ist. Auf solche Weise gehören alle Vorschriften der Geschicklichkeit zur Technik und mithin zur theoretischen Kenntniss der Natur, als Folgerungen derselben. Wir werden uns aber künftig des Ausdrucks der Technik auch bedienen, wo Gegenstände der Natur bisweilen blos nur so beurtheilt werden, als ob ihre Möglichkeit sich auf Kunst gründe, in welchen Fällen die Urtheile weder theoretisch, noch praktisch (in der zuletzt angeführten Bedeutung) sind, indem sie nichts von der Beschaffenheit des Objekts, noch der Art, es hervorzubringen, bestimmen, sondern wodurch die Natur selbst, aber blos nach der Analogie mit einer Kunst, und zwar in subjektiver Beziehung auf unser Erkenntnissvermögen, nicht in objektiver auf die Gegenstände, beurtheilt wird. Hier werden wir nun die Urtheile selbst zwar nicht technisch, aber doch die Urtheilskraft, auf deren Gesetze sie sich gründen, und ihr gemäss auch die Natur technisch nennen, welche Technik, da sie keine objektiv bestimmenden Sätze enthält, auch keinen Theil der doktrinalen Philosophie, sondern nur der Kritik unseres Erkenntnissvermögens ausmacht. 2)

Von dem Systeme aller Vermögen des menschlichen Gemüths.

Wir können alle Vermögen des menschlichen Gemüths ohne Ausnahme auf die drei zurückführen: das Erkenntnissvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust, und das Begehrungsvermögen. Zwar haben Philosophen, die wegen der Gründlichkeit ihrer Denkungsart übrigens alles Lob verdienen, diese Verschiedenheit nur

für scheinbar zu erklären und alle Vermögen aufs blosse Erkenntnissvermögen zu bringen gesucht. Allein es lässt sich sehr leicht darthun, und seit einiger Zeit hat man es auch schon eingesehen, dass dieser, sonst im ächten philosophischen Geiste unternommene Versuch, Einheit in diese Mannigfaltigkeit der Vermögen hereinzubringen, vergeblich sei. Denn es ist immer ein grosser Unterschied zwischen Vorstellungen, sofern sie, blos aufs Objekt und die Einheit des Bewusstseins derselben bezogen, zum Erkenntniss gehören, imgleichen zwischen derjenigen objektiven Beziehung, da sie, zugleich als Ursache der Wirklichkeit dieses Objekts betrachtet, zum Begehrungsvermögen gezählt werden, und ihrer Beziehung blos aufs Subjekt, da sie für sich selbst Gründe sind, ihre eigene Existenz in demselben blos zu erhalten, und sofern im Verhältnisse zum Gefühle der Lust betrachtet werden; welches letztere schlechterdings kein Erkenntniss ist, noch verschafft, ob es zwar dergleichen zum Bestimmungsgrunde voraussetzen mag. [3])

Die Verknüpfung zwischen dem Erkenntnisse eines Gegenstandes und dem Gefühle der Lust und Unlust an der Existenz desselben, oder die Bestimmung des Begehrungsvermögens, ihn hervorzubringen, ist zwar empirisch kennbar genug; aber da dieser Zusammenhang auf keinem Prinzip a priori begründet ist, so machen insofern die Gemüthskräfte nur ein Aggregat und kein System aus. Nun gelingt es zwar, zwischen dem Gefühle der Lust und den andern beiden Vermögen eine Verknüpfung a priori herauszubringen und, wenn wir ein Erkenntniss a priori, nämlich den Vernunftbegriff der Freiheit mit dem Begehrungsvermögen als Bestimmungsgrund desselben verknüpfen, in dieser objektiven Bestimmung zugleich subjektiv ein in der Willensbestimmung enthaltenes Gefühl der Lust anzutreffen. Aber auf die Art ist das Erkenntnissvermögen nicht vermittelst der Lust oder Unlust mit dem Begehrungsvermögen verbunden; denn sie geht vor diesem nicht vorher, sondern folgt entweder allererst auf die Bestimmung des letztern, oder ist vielleicht nichts Anderes, als die Empfindung dieser Bestimmbarkeit des Willens durch Vernunft selbst, also gar kein besonderes Gefühl und eigenthümliche Empfänglichkeit, die unter den Gemüthseigenschaften eine besondere Abtheilung erforderte.

Da nun in der Zergliederung der Gemüthsvermögen überhaupt ein Gefühl der Lust, welches, von dem Bestimmungsvermögen unabhängig, vielmehr einen Bestimmungsgrund desselben abgeben kann, unwidersprechlich gegeben ist, zu der Verknüpfung desselben aber mit den beiden andern Vermögen in einem Systeme erfordert wird, dass dieses Gefühl der Lust, so wie die beiden andern Vermögen nicht auf blos empirischen Gründen, sondern auch auf Prinzipien a priori beruhe, so wird zur Idee der Philosophie, als eines Systems, auch (wenngleich nicht eine Doctrin, dennoch) eine Kritik des Gefühls der Lust und Unlust, sofern sie nicht empirisch begründet ist, erfordert werden.

Nun hat das Erkenntnissvermögen nach Begriffen seine Prinzipien a priori im reinen Verstande (seinem Begriffe von der Natur), das Begehrungsvermögen in der reinen Vernunft (ihrem Begriffe von der Freiheit), und da bleibt noch unter den Gemüthseigenschaften überhaupt ein mittleres Vermögen oder Empfänglichkeit, nämlich das Gefühl der Lust und Unlust, so wie unter den obern Erkenntnissvermögen ein mittleres, die Urtheilskraft, übrig. Was ist natürlicher, als zu vermuthen, dass die letztere zu dem erstern ebensowohl Prinzipien a priori enthalten werde?

Ohne noch etwas über die Möglichkeit dieser Verknüpfung auszumachen, so ist doch hier schon eine gewisse Angemessenheit der Urtheilskraft zum Gefühle der Lust, um diesem zum Bestimmungsgrunde zu dienen oder ihn darin zu finden, insofern unverkennbar, dass, wenn, in der Eintheilung des Erkenntnissvermögens durch Begriffe, Verstand und Vernunft ihre Vorstellungen auf Objekte beziehen, um Begriffe davon zu bekommen, die Urtheilskraft sich lediglich aufs Subjekt bezieht und für sich allein keine Begriffe von Gegenständen hervorbringt. Ebenso, wenn, in der allgemeinen Eintheilung der Gemüthskräfte überhaupt, Erkenntnissvermögen sowohl, als Begehrungsvermögen eine objektive Beziehung der Vorstellungen enthalten, so ist dagegen das Gefühl der Lust und Unlust nur die Empfänglichkeit einer Bestimmung des Subjekts, so dass, wenn Urtheilskraft überall etwas für sich allein bestimmen soll, es wohl nichts Anderes, als das Gefühl der Lust sein

könnte, und umgekehrt, wenn dieses überall ein Prinzip a priori haben soll, es allein in der Urtheilskraft anzutreffen sein werde. [4])

Von der Erfahrung, als einem System für die Urtheilskraft.

Die Urtheilskraft, welcher es obliegt, die besondern Gesetze, auch nach dem, was sie unter den allgemeinen Naturgesetzen Verschiedenes haben, dennoch unter höhere, obgleich immer noch empirische Gesetze zu bringen, muss ein transscendentales Prinzip ihrem Verfahren zum Grunde legen; denn durch Herumtappen unter Naturformen, deren Uebereinstimmung untereinander zu gemeinschaftlichen empirischen, aber höhern Gesetzen, die Urtheilskraft gleichwohl als ganz zufällig ansähe, würde es noch zufälliger sein, wenn sich besondere Wahrnehmungen einmal glücklicher Weise zu einem empirischen Gesetze qualificirten; vielmehr aber, dass mannigfaltige empirische Gesetze sich zur systematischen Einheit der Naturerkenntniss in einer möglichen Erfahrung, in ihrem ganzen Zusammenhange schickten, ohne durch ein Prinzip a priori eine solche Form in der Natur vorauszusetzen.

Von der reflectirenden Urtheilskraft.

Die Urtheilskraft kann entweder als blosses Vermögen über eine gegebene Vorstellung, zum Behuf eines dadurch möglichen Begriffs, nach einem gewissen Prinzip zu reflectiren, oder als ein Vermögen einen zum Grunde liegenden Begriff durch eine gegebene empirische Vorstellung zu bestimmen angesehen werden. Im ersten Fall ist sie die reflectirende, im zweiten die bestimmende Urtheilskraft. Reflectiren (überlegen) aber ist: gegebene Vorstellungen entweder mit andern, oder mit seinem Erkenntnissvermögen in Beziehung auf einen dadurch möglichen Begriff zu vergleichen und zusammenzuhalten. Die reflectirende Urtheilskraft ist diejenige,

welche man auch das Beurtheilungsvermögen (*facultas dijudicandi*) nennt.

Das Reflectiren (welches selbst bei Thieren, obzwar nur instinktmässig, nämlich nicht in Beziehung auf einen dadurch zu erlangenden Begriff, sondern eine dadurch etwa zu bestimmende Neigung vorgeht,) bedarf für uns ebensowohl eines Prinzips, als das Bestimmen, in welchem der zum Grunde gelegte Begriff vom Objekte der Urtheilskraft die Regel vorschreibt und also die Stelle des Prinzips vertritt.

Das Prinzip der Reflexion über gegebene Gegenstände der Natur ist: dass sich zu allen Naturdingen empirisch bestimmte Begriffe finden lassen,*) welches eben so viel

---

*) Dieses Prinzip hat beim ersten Anblicke gar nicht das Ansehen eines synthetischen und transscendentalen Satzes, sondern scheint vielmehr tautologisch zu sein und zur blossen Logik zu gehören. Denn diese lehrt, wie man eine gegebene Vorstellung mit einer andern vergleichen und dadurch, dass man dasjenige, was sie mit verschiedenen gemein hat, als ein Merkmal zum allgemeinen Gebrauche herauszieht, sich einen Begriff machen könne. Allein ob die Natur zu jedem Objekte noch viele andere als Gegenstände der Vergleichung, die mit ihm in der Form Vieles gemein haben, aufzuzeigen habe, darüber lehrt sie nichts; vielmehr ist diese Bedingung der Möglichkeit der Anwendung der Logik auf die Natur ein Prinzip der Vorstellung der Natur, als eines Systems für unsere Urtheilskraft, in welchem das Mannigfaltige, in Gattungen und Arten eingetheilt, es möglich macht, alle vorkommenden Naturformen durch Vergleichung auf Begriffe (von mehrerer oder minderer Allgemeinheit) zu bringen. Nun lehrt zwar schon der reine Verstand (aber auch durch synthetische Grundsätze) alle Dinge der Natur als in einem transscendentalen Systeme nach Begriffen a priori (den Kategorien) enthalten zu denken; allein die Urtheilskraft, die auch zu empirischen Vorstellungen, als solchen, Begriffe sucht (die reflectirende), muss noch überdem zu diesem Behuf annehmen, dass die Natur in ihrer grenzenlosen Mannigfaltigkeit eine solche Eintheilung derselben in Gattungen und Arten getroffen habe, die es unserer Urtheilskraft möglich macht, in der Vergleichung der Naturformen Einhelligkeit anzutreffen, und zu empirischen Begriffen und dem Zusammenhange derselben untereinander, durch Aufsteigen zu allgemeinern gleichfalls empirischen Begriffen zu gelangen, d. i. die Urtheilskraft setzt ein System der Natur auch nach empirischen Gesetzen voraus, und dieses a priori, folglich durch ein transscendentales Prinzip.

sagen will, als dass man allemal an ihren Produkten eine Form voraussetzen kann, die nach allgemeinen, für uns erkennbaren Gesetzen möglich ist. Denn dürften wir dieses nicht voraussetzen, und legten unserer Behandlung der empirischen Vorstellungen dieses Prinzip nicht zum Grunde, so würde alles Reflectiren blos aufs Gerathewohl und blind, mithin ohne gegründete Erwartung ihrer Zusammenstimmung mit der Natur angestellt werden.

In Ansehung der allgemeinen Naturbegriffe, unter denen überhaupt ein Erfahrungsbegriff (ohne besondere empirische Bestimmung) allererst möglich ist, hat die Reflexion im Begriffe einer Natur überhaupt, d. i. im Verstande, schon ihre Anweisung, und die Urtheilskraft bedarf keines besondern Prinzips der Reflexion, sondern schematisirt dieselbe a priori und wendet diese Schemate auf jede empirische Synthesis an, ohne welche gar kein Erfahrungsurtheil möglich wäre. Die Urtheilskraft ist hier in ihrer Reflexion zugleich bestimmend, und der transscendentale Schematismus derselben dient ihr zugleich zur Regel, unter der gegebene empirische Anschauungen subsumirt werden.

Aber zu solchen Begriffen, die zu gegebenen empirischen Anschauungen allererst sollen gefunden werden, und welche ein besonderes Naturgesetz voraussetzen, darnach allein besondere Erfahrung möglich ist, bedarf die Urtheilskraft eines eigenthümlichen, gleichfalls transscendentalen Prinzips ihrer Reflexion, und man kann sie nicht wiederum auf schon bekannte empirische Gesetze hinweisen und die Reflexion in eine blosse Vergleichung mit empirischen Formen, für die man schon Begriffe hat, verwandeln. Denn es fragt sich, wie man hoffen könne, durch Vergleichung der Wahrnehmungen zu empirischen Begriffen desjenigen, was den verschiedenen Naturformen gemein ist, zu gelangen, wenn die Natur (wie es doch zu denken möglich ist,) in diese, wegen der grossen Verschiedenheit ihrer empirischen Gesetze, eine so grosse Ungleichartigkeit gelegt hätte, dass alle, oder doch die meiste Vergleichung vergeblich wäre, eine Einhelligkeit und Stufenordnung von Arten und Gattungen unter ihnen herauszubringen. Alle Vergleichung empirischer Vorstellungen, um empirische Gesetze und diesen gemässe specifische, durch dieser ihre Vergleichung aber mit an-

dern auch generisch übereinstimmende Formen an Naturdingen zu erkennen, setzt doch voraus, dass die Natur auch in Ansehung ihrer empirischen Gesetze eine gewisse, unserer Urtheilskraft angemessene Sparsamkeit und eine für uns fassliche Gleichförmigkeit beobachtet habe, und diese Voraussetzung muss als Prinzip der Urtheilskraft a priori vor aller Vergleichung vorausgehen.

Die reflectirende Urtheilskraft verfährt also mit gegebenen Erscheinungen, um sie unter empirische Begriffe von bestimmten Naturdingen zu bringen, nicht schematisch, sondern technisch, nicht gleichsam blos mechanisch, wie ein Instrument, unter der Leitung des Verstandes und der Sinne, sondern künstlich, nach dem allgemeinen, aber zugleich unbestimmten Prinzip einer zweckmässigen Anordnung der Natur in einem Systeme, gleichsam zu Gunsten unserer Urtheilskraft, in der Angemessenheit ihrer besondern Gesetze, (über die der Verstand nichts sagt,) zu der Möglichkeit der Erfahrung als eines Systems, ohne welche Voraussetzung wir nicht hoffen können, uns in einem Labyrinthe der Mannigfaltigkeit möglicher besonderer Gesetze zurecht zu finden. Also macht sich die Urtheilskraft selbst a priori die Technik der Natur zum Princip ihrer Reflexion, ohne doch diese erklären, noch näher bestimmen zu können, oder dazu einen objektiven Bestimmungsgrund der allgemeinen Naturbegriffe (aus einem Erkenntniss der Dinge an sich selbst) zu haben, sondern nur um nach ihrem eigenen subjektiven Gesetze, nach ihrem Bedürfnisse, dennoch aber zugleich einstimmig mit Naturgesetzen reflectiren zu können.

Das Prinzip der reflectirenden Urtheilskraft, dadurch die Natur als System nach empirischen Gesetzen gedacht wird, ist aber blos ein Prinzip für den logischen Gebrauch der Urtheilskraft, zwar ein transscendentales Prinzip seinem Ursprunge nach, aber nur, um die Natur a priori als qualificirt zu einem logischen Systeme ihrer Mannigfaltigkeit unter empirischen Gesetzen anzusehen.

Die logische Form eines Systems besteht blos in der Eintheilung gegebener allgemeiner Begriffe, (dergleichen hier der einer Natur überhaupt ist,) dadurch, dass man sich das Besondere (hier das Empirische) mit seiner Verschiedenheit als unter dem Allgemeinen enthalten, nach

einem gewissen Prinzip denkt. Hierzu gehört nun, wenn man empirisch verfährt und vom Besondern zum Allgemeinen aufsteigt, eine Classification des Mannigfaltigen, d. i. eine Vergleichung mehrerer Classen, deren jede unter einem bestimmten Begriffe steht, untereinander, und, wenn jene nach dem gemeinschaftlichen Merkmale vollständig sind, ihre Subsumtion unter höhern Classen (Gattungen), bis man zu dem Begriffe gelangt, der das Prinzip der ganzen Classification in sich enthält (und die oberste Gattung ausmacht). Fängt man dagegen vom allgemeinen Begriffe an, um zu dem besondern durch vollständige Eintheilung herabzugehen, so heisst die Handlung die Specification des Mannigfaltigen unter einem gegebenen Begriffe, da von der obersten Gattung zu niedrigeren (Untergattungen oder Arten) und von Arten zu Unterarten fortgeschritten wird. Man drückt sich richtiger aus, wenn man, anstatt (wie im gemeinen Redegebrauch) zu sagen, man müsse das Besondere, welches unter einem Allgemeinen steht, specificiren, lieber sagt, man specificire den allgemeinen Begriff, indem man das Mannigfaltige unter ihm anführt. Denn die Gattung ist (logisch betrachtet) gleichsam die Materie oder das rohe Substrat, welches die Natur durch mehrere Bestimmungen zu besondern Arten und Unterarten verarbeitet, und so kann man sagen, die Natur specificire sich selbst nach einem gewissen Prinzip (oder der Idee eines Systems), nach der Analogie des Gebrauchs dieses Worts bei den Rechtslehrern, wenn sie von der Specification gewisser roher Materien reden.

Nun ist klar, dass die reflectirende Urtheilskraft es ihrer Natur nach nicht unternehmen könne, die ganze Natur nach ihren Verschiedenheiten zu classificiren, wenn sie nicht voraussetzt, die Natur specificire selbst ihre transscendentalen Gesetze nach irgend einem Prinzip. Dieses Prinzip kann nun kein anderes, als das der Angemessenheit zum Vermögen der Urtheilskraft selbst sein, in der unermesslichen Mannigfaltigkeit der Dinge nach möglichen empirischen Gesetzen genugsame Verwandtschaft derselben anzutreffen, und sie unter empirische Begriffe (Classen) und diese unter allgemeinere Gesetze (höhere Gattungen) zu bringen, und so zu einem empirischen Systeme der Natur gelangen zu können. — Sowie

nun eine solche Classification keine gemeine Erfahrungserkenntniss, sondern eine künstliche ist, so wird die Natur, sofern sie so gedacht wird, dass sie sich nach einem solchen Prinzip specificire, auch als Kunst angesehen, und die Urtheilskraft führt also nothwendig a priori ein Prinzip der Technik der Natur bei sich, welche von der Nomothetik derselben, nach transscendentalen Verstandesgesetzen, darin unterschieden ist, dass diese ihr Prinzip als Gesetz, jene aber nur als nothwendige Voraussetzung geltend machen kann.

Das eigenthümliche Prinzip der Urtheilskraft ist also: die Natur specificirt ihre allgemeinen Gesetze zu empirischen, gemäss der Form eines logischen Systems zum Behuf der Urtheilskraft.

Hier entspringt nun der Begriff einer Zweckmässigkeit der Natur, und zwar als ein eigenthümlicher Begriff der reflectirenden Urtheilskraft, nicht der Vernunft; indem der Zweck gar nicht im Objekte, sondern lediglich im Subjekte, und zwar dessen blossem Vermögen zu reflectiren gesetzt wird. Denn zweckmässig nennen wir dasjenige, dessen Dasein eine Vorstellung desselben Dinges vorauszusetzen scheint; Naturgesetze aber, die so beschaffen und auf einander bezogen sind, als ob sie die Urtheilskraft zu ihrem eigenen Bedarfe entworfen hätte, haben Aehnlichkeit mit der Möglichkeit der Dinge, die eine Vorstellung dieser Dinge als Grund derselben voraussetzt. Also denkt sich die Urtheilskraft durch ihr Prinzip eine Zweckmässigkeit der Natur in der Specification ihrer Formen durch empirische Gesetze.

Dadurch werden aber diese Formen selbst nicht als zweckmässig gedacht, sondern nur das Verhältniss derselben zu einander, und die Schicklichkeit, bei ihrer grossen Mannigfaltigkeit, zu einem logischen Systeme empirischer Begriffe. — Zeigte uns nun die Natur nichts mehr, als diese logische Zweckmässigkeit, so würden wir zwar schon Ursache haben, sie hierüber zu bewundern, indem wir nach den allgemeinen Verstandesgesetzen keinen Grund davon anzugeben wissen; allein dieser Bewunderung würde schwerlich Jemand anders, als etwa ein Transscendentalphilosoph fähig sein, und selbst dieser würde doch keinen bestimmten Fall nennen können, wo

sich diese Zweckmässigkeit in concreto bewiese, sondern sie nur im Allgemeinen denken müssen. [5])

Von der Aesthetik des Beurtheilungsvermögens.

Der Ausdruck einer ästhetischen Vorstellungsart ist ganz unzweideutig, wenn darunter die Beziehung der Vorstellung auf einen Gegenstand, als Erscheinung, zur Erkenntniss desselben verstanden wird; denn alsdann bedeutet der Ausdruck des Aesthetischen, dass einer solchen Vorstellung die Form der Sinnlichkeit (wie das Subjekt afficirt wird,) nothwendig abhänge und diese daher unvermeidlich auf das Objekt (aber nur als Phänomen) übertragen werde. Daher konnte es eine transscendentale Aesthetik, als zum Erkenntnissvermögen gehörige Wissenschaft geben. Seit geraumer Zeit aber ist es Gewohnheit geworden, eine Vorstellungsart ästhetisch, d. i. sinnlich, auch in der Bedeutung zu heissen, dass darunter die Beziehung einer Vorstellung nicht aufs Erkenntnissvermögen, sondern aufs Gefühl der Lust und Unlust gemeint wird. Ob wir nun gleich dieses Gefühl (dieser Benennung gemäss) auch einen Sinn (Modification unseres Zustandes) zu nennen pflegen, weil uns ein anderer Ausdruck mangelt, so ist er doch kein objektiver Sinn, dessen Bestimmung zum Erkenntniss eines Gegenstandes gebraucht würde, (denn etwas mit Lust anschauen oder sonst erkennen, ist nicht blosse Beziehung der Vorstellung auf das Objekt, sondern eine Empfänglichkeit des Subjekts,) sondern der gar nichts zum Erkenntnisse der Gegenstände beiträgt. Eben darum, weil alle Bestimmungen des Gefühls blos von subjektiver Bedeutung sind, so kann es nicht eine Aesthetik des Gefühls als Wissenschaft geben, etwa wie es eine Aesthetik des Erkenntnissvermögens giebt. Es bleibt also immer eine unvermeidliche Zweideutigkeit in dem Ausdrucke einer ästhetischen Vorstellungsart, wenn man darunter bald diejenige versteht, welche das Gefühl der Lust und Unlust erregt, bald diejenige, welche blos das Erkenntnissvermögen angeht, sofern darin sinnliche

Anschauung angetroffen wird, die uns die Gegenstände nur als Erscheinungen erkennen lässt.

Diese Zweideutigkeit kann indessen doch gehoben werden, wenn man den Ausdruck: ästhetisch, weder von der Anschauung, noch weniger aber von Vorstellungen des Verstandes, sondern allein von Handlungen der Urtheilskraft braucht. Ein ästhetisches Urtheil, wenn man es zur objektiven Bestimmung brauchen wollte, würde so auffallend widersprechend sein, dass man bei diesem Ausdrucke wider Missdeutung genug gesichert ist. Denn Anschauungen können zwar sinnlich sein, aber das Urtheilen gehört schlechterdings nur dem Verstande (in weiterer Bedeutung genommen) zu, und ästhetisch oder sinnlich urtheilen, sofern dieses Erkenntniss eines Gegenstandes sein soll, ist selbst alsdann ein Widerspruch, wenn Sinnlichkeit sich in das Geschäft des Verstandes einmengt und (durch ein *vitium subreptionis*) dem Verstande eine falsche Richtung giebt; das objektive Urtheil wird vielmehr immer nur durch den Verstand gefällt, und kann sofern nicht ästhetisch heissen. Daher hat unsere transscendentale Aesthetik des Erkenntnissvermögens wohl von sinnlichen Anschauungen, aber nirgends von ästhetischen Urtheilen reden können, weil, da sie es nur mit Erkenntnissurtheilen, die das Objekt bestimmen, zu thun hat, ihre Urtheile insgesammt logisch sein müssen. Durch die Benennung eines ästhetischen Urtheils über ein Objekt wird also sofort angezeigt, dass eine gegebene Vorstellung zwar auf ein Objekt bezogen, in dem Urtheile aber nicht die Bestimmung des Objekts, sondern des Subjekts und seines Gefühls verstanden werde. Denn in der Urtheilskraft werden Verstand und Einbildungskraft in Verhältniss gegen einander betrachtet, und dieses kann zwar erstlich objektiv, als zum Erkenntniss gehörig, in Betracht gezogen werden, (wie in dem transscendentalen Schematismus der Urtheilskraft geschah;) aber man kann eben dieses Verhältniss zweier Erkenntnissvermögen doch auch blos subjektiv betrachten, sofern eines das andere in eben derselben Vorstellung befördert oder hindert, und dadurch den Gemüthszustand afficirt, und also als ein Verhältniss, welches empfindbar ist, (ein Fall, der bei dem abgesonderten Gebrauche keines andern Erkenntnissvermögens stattfindet.) Obgleich nun diese Empfindung

keine sinnliche Vorstellung eines Objekts ist, so kann sie doch, da sie subjektiv mit der Versinnlichung der Verstandesbegriffe durch die Urtheilskraft verbunden ist, als sinnliche Vorstellung des Zustandes des Subjekts, das durch einen Actus jenes Vermögens afficirt wird, der Sinnlichkeit beigezählt, und ein Urtheil ästhetisch, d. i. sinnlich (der subjektiven Wirkung, nicht dem Bestimmungsgrunde nach) genannt werden, obgleich Urtheilen (nämlich objektiv) eine Handlung des Verstandes (als obern Erkenntnissvermögens überhaupt,) und nicht der Sinnlichkeit ist.

Ein jedes bestimmende Urtheil ist logisch, weil das Prädikat desselben ein gegebener objektiver Begriff ist. Ein blos reflectirendes Urtheil aber, über einen gegebenen einzelnen Gegenstand, kann ästhetisch sein, wenn (ehe noch auf die Vergleichung desselben mit andern gesehen wird,) die Urtheilskraft, die keinen Begriff für die gegebene Anschauung bereit hat, die Einbildungskraft (blos in der Auffassung desselben) mit dem Verstande (in Darstellung eines Begriffs überhaupt) zusammenhält, und ein Verhältniss beider Erkenntnissvermögen wahrnimmt, welches die subjektive, blos empfindbare Bedingung des objektiven Gebrauchs der Urtheilskraft (nämlich der Zusammenstimmung jener beiden Vermögen unter einander) überhaupt ausmacht. Es ist aber auch ein ästhetisches Sinnenurtheil möglich, wenn nämlich das Prädikat des Urtheils gar kein Begriff von einem Objekt sein kann, indem es gar nicht zum Erkenntnissvermögen gehört, z. B. der Wein ist angenehm, da dann das Prädikat die Beziehung einer Vorstellung unmittelbar auf das Gefühl der Lust und nicht auf das Erkenntnissvermögen ausdrückt.

Ein ästhetisches Urtheil im Allgemeinen kann also für dasjenige Urtheil erklärt werden, dessen Prädikat niemals Erkenntniss (Begriff von einem Objekt) sein kann, (ob es gleich die subjektiven Bedingungen zu einem Erkenntniss überhaupt enthalten mag.) In einem solchen Urtheil ist der Bestimmungsgrund Empfindung. Nun ist aber nur eine einzige sogenannte Empfindung, die niemals Begriff von einem Objekte werden kann, und diese ist das Gefühl der Lust oder Unlust. Diese ist blos subjektiv, da hingegen alle übrige Empfindung zu Erkenntniss gebraucht werden kann. Also ist ein ästhetisches Urtheil dasjenige, dessen

Bestimmungsgrund in einer Empfindung liegt, die mit dem Gefühle der Lust und Unlust unmittelbar verbunden ist. Im ästhetischen Sinnenurtheile ist es diejenige Empfindung, welche von der empirischen Anschauung des Gegenstandes unmittelbar hervorgebracht wird; im ästhetischen Reflexionsurtheile aber die, welche das harmonische Spiel der beiden Erkenntnissvermögen der Urtheilskraft, Einbildungskraft und Verstand, im Subjekte bewirkt, indem in der gegebenen Vorstellung das Auffassungsvermögen der einen und das Darstellungsvermögen der andern einander wechselseitig beförderlich sind, welches Verhältniss in solchem Falle durch diese blosse Form eine Empfindung bewirkt, welche der Bestimmungsgrund eines Urtheils ist, das darum ästhetisch heisst und als subjektive Zweckmässigkeit (ohne Begriff) mit dem Gefühle der Lust verbunden ist.

Das ästhetische Sinnenurtheil enthält materiale, das ästhetische Reflexionsurtheil aber formale Zweckmässigkeit. Aber da das erstere sich gar nicht auf das Erkenntnissvermögen bezieht, sondern unmittelbar durch den Sinn aufs Gefühl der Lust, so ist nur das letztere als auf eigenthümlichen Prinzipien der Urtheilskraft gegründet anzusehen. Wenn nämlich die Reflexion über eine gegebene Vorstellung vor dem Gefühle der Lust (als Bestimmungsgrunde des Urtheils) vorhergeht, so wird die subjektive Zweckmässigkeit g e d a c h t, ehe sie in ihrer Wirkung e m p f u n d e n wird, und das ästhetische Urtheil gehört sofern, nämlich seinen Prinzipien nach, zum obern Erkenntnissvermögen, und zwar zur Urtheilskraft, unter deren subjektive und doch dabei allgemeine Bedingungen die Vorstellung des Gegenstandes subsumirt wird. Dieweil aber eine blos subjektive Bedingung eines Urtheils keinen bestimmten Begriff von dem Bestimmungsgrunde desselben verstattet, so kann dieser nur im Gefühle der Lust gegeben werden, so doch, dass das ästhetische Urtheil immer ein Reflexionsurtheil ist; da hingegen ein solches, welches keine Vergleichung der Vorstellung mit den Erkenntnissvermögen, die in der Urtheilskraft vereinigt wirken, voraussetzt, ein ästhetisches Sinnenurtheil ist, das eine gegebene Vorstellung auch (aber nicht vermittelst der Urtheilskraft und ihres Prinzips) aufs Gefühl der Lust bezieht. Das Merkmal, über diese Verschiedenheit zu ent-

scheiden, kann aber allererst in der Abhandlung selbst angegeben werden, und besteht in dem Anspruche des Urtheils auf allgemeine Gültigkeit und Nothwendigkeit; denn wenn das ästhetische Urtheil dergleichen bei sich führt, so macht es auch Anspruch darauf, dass sein Bestimmungsgrund nicht blos im Gefühle der Lust und Unlust für sich allein, sondern zugleich in einer Regel der obern Erkenntnissvermögen, und namentlich hier in der der Urtheilskraft liegen müsse, die also in Ansehung der Bedingungen der Reflexion a priori gesetzgebend ist und Autonomie beweiset. Die Autonomie aber ist nicht (sowie die des Verstandes in Ansehung der theoretischen Gesetze der Natur, oder der Vernunft in praktischen Gesetzen der Freiheit) objektiv, d. i. durch Begriffe von Dingen oder möglichen Handlungen, sondern blos subjektiv, für das Urtheil aus Gefühl gültig, welches, wenn es auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen kann, seinen auf Prinzipien a priori gegründeten Ursprung beweiset. Diese Gesetzgebung müsste man eigentlich Heautonomie nennen, da die Urtheilskraft nicht der Natur, noch der Freiheit, sondern lediglich ihr selbst das Gesetz giebt, und kein Vermögen ist, Begriffe von Objekten hervorzubringen, sondern nur mit denen, die ihr anderweitig gegeben sind, vorkommende Fälle zu vergleichen und die subjektiven Bedingungen der Möglichkeit dieser Verbindung a priori anzugeben.

Ebendaraus lässt sich auch verstehen, warum sie in einer Handlung, die sie für sich selbst (ohne zum Grunde gelegten Begriff vom Objekte) als blos reflectirende Urtheilskraft ausübt, statt einer Beziehung der gegebenen Vorstellung auf ihre eigene Regel mit Bewusstsein derselben, die Reflexion unmittelbar nur auf Empfindung, die, wie alle Empfindungen, jederzeit mit Lust oder Unlust begleitet ist, bezieht, (welches von keinem andern obern Erkenntnissvermögen geschieht;) weil nämlich die Regel selbst nur subjektiv ist und die Uebereinstimmung mit derselben nur an dem, was gleichfalls blos Beziehung aufs Subjekt ausdrückt, nämlich Empfindung, als dem Merkmale und Bestimmungsgrunde des Urtheils, erkannt werden kann; daher es auch ästhetisch heisst, und mithin alle unsere Urtheile nach der Ordnung der obern Erkenntnissvermögen, in theoretische, ästhetische und prak-

tische eingetheilt werden können, wo unter den ästhetischen nur die Reflexionsurtheile verstanden werden, welche sich allein auf ein Prinzip der Urtheilskraft, als obern Erkenntnissvermögens beziehen, da hingegen die ästhetischen Sinnenurtheile es nur mit dem Verhältnisse der Vorstellungen zum innern Sinne, sofern derselbe Gefühl ist, unmittelbar zu thun haben.

Hier ist nun vorzüglich nöthig, die Erklärung der Lust, als sinnlicher Vorstellung der Vollkommenheit eines Gegenstandes, zu beleuchten. Nach dieser Erklärung würde ein ästhetisches Sinnen- oder Reflexionsurtheil jederzeit ein Erkenntnissurtheil vom Objekte sein; denn Vollkommenheit ist eine Bestimmung, die einen Begriff vom Gegenstande voraussetzt, wodurch also das Urtheil, welches dem Gegenstande Vollkommenheit beilegt, von andern logischen Urtheilen gar nicht unterschieden wird, als etwa, wie man vorgiebt, durch die Verworrenheit, die dem Begriffe anhängt, (die man Sinnlichkeit zu nennen sich anmasst,) die aber schlechterdings keinen specifischen Unterschied der Urtheile ausmachen kann. Denn sonst würde eine unendliche Menge nicht allein von Verstandes-, sondern sogar von Vernunfturtheilen, auch ästhetisch heissen müssen, weil in ihnen ein Objekt durch einen Begriff, der verworren ist, bestimmt wird, wie z. B. die Urtheile über Recht und Unrecht; denn wie wenig Menschen haben einen deutlichen Begriff von dem, was Recht ist.*) Sinn-

*) Man kann überhaupt sagen, dass Dinge durch eine Qualität, die in jede andere durch die blosse Vermehrung oder Verminderung ihres Grades übergeht, niemals für specifisch-verschieden gehalten werden müssen. Nun kommt es bei dem Unterschiede der Deutlichkeit und Verworrenheit der Begriffe lediglich auf den Grad des Bewusstseins der Merkmale, nach dem Maasse der auf sie gerichteten Aufmerksamkeit, an, mithin ist sofern eine Vorstellungsart von der andern nicht specifisch verschieden. Anschauung aber und Begriff unterscheiden sich von einander specifisch; denn sie gehen in einander nicht über, das Bewusstsein beider und der Merkmale derselben mag wachsen oder abnehmen, wie es will. Denn die grösste Undeutlichkeit einer Vorstellungsart durch Begriffe (wie z. B. des Rechts) lässt noch immer den specifischen Unterschied der letztern in Ansehung ihres Ursprungs im Verstande übrig, und die grösste Deutlichkeit der Anschauung bringt diese nicht im mindesten den erstern

liche Vorstellung der Vollkommenheit ist ein ausdrücklicher Widerspruch, und wenn die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu Einem Vollkommenheit heissen soll, so muss sie durch einen Begriff vorgestellt werden, sonst kann sie nicht den Namen der Vollkommenheit führen. Will man, dass Lust und Unlust nichts, als blosse Erkenntnisse der Dinge durch den Verstand (der sich nur nicht seiner Begriffe bewusst sei,) sein sollen, und dass sie uns nur blosse Empfindungen zu sein scheinen, so müsste man die Beurtheilung der Dinge durch dieselbe nicht ästhetisch (sinnlich), sondern allerwärts intellectuell nennen, und Sinne wären im Grunde nichts, als ein (obzwar ohne hinreichendes Bewusstsein seiner eigenen Handlungen) urtheilender Verstand, die ästhetische Vorstellungsart wäre von der logischen nicht specifisch unterschieden, und so wäre, da man die Grenzscheidung beider unmöglich auf bestimmte Art ziehen kann, diese Verschiedenheit der Benennung ganz unbrauchbar. (Von dieser mystischen Vorstellungsart der Dinge der Welt, welche keine von Begriffen überhaupt unterschiedene Anschauung als sinnlich zulässt, wo alsdann für die erstere wohl nichts, als ein anschauender Verstand übrig bleiben würde, hier nichts zu erwähnen.)

Noch könnte man fragen: bedeutet unser Begriff einer Zweckmässigkeit der Natur nicht eben dasselbe, was der Begriff der Vollkommenheit sagt, und ist also das empirische Bewusstsein der subjektiven Zweckmässigkeit, oder das Gefühl der Lust an gewissen Gegenständen nicht die sinnliche Anschauung einer Vollkommenheit? wie Einige die Lust überhaupt erklärt wissen wollen.

Ich antworte: Vollkommenheit, als blosse Vollständigkeit des Vielen, sofern es zusammen Eines ausmacht, ist ein ontologischer Begriff, der mit dem der Totalität (Allheit) eines Zusammengesetzten (durch Coordination des Mannigfaltigen in einem Aggregat,) oder zugleich der Subordination derselben als Gründe und Folgen in einer

---

näher, weil die letzte Vorstellungsart in der Sinnlichkeit ihren Sitz hat. Die logische Deutlichkeit ist auch von der ästhetischen himmelweit verschieden, und die letztere findet statt, ob wir uns gleich den Gegenstand gar nicht durch Begriffe vorstellig machen; das heisst, obgleich die Vorstellung als Anschauung sinnlich ist.



Reihe einerlei ist, und der mit dem Gefühle der Lust und Unlust nicht das Mindeste zu thun hat. Die Vollkommenheit eines Dinges in Beziehung seines Mannichfaltigen auf einen Begriff desselben ist nur formal. Wenn ich aber von einer Vollkommenheit (deren es viele an einem Dinge unter demselben Begriffe desselben geben kann,) rede, so liegt immer der Begriff von Etwas, als einem Zwecke, zum Grunde, auf welchen jener ontologische, der Zusammenstimmung des Mannichfaltigen zu Einem, angewandt wird. Dieser Zweck darf aber nicht immer ein praktischer Zweck sein, der eine Lust an der Existenz des Objekts voraussetzt oder einschliesst, sondern er kann auch zur Technik gehören, betrifft also blos die Möglichkeit der Dinge und ist die Gesetzmässigkeit einer an sich zufälligen Verbindung des Mannigfaltigen in demselben. Zu einem Beispiele mag die Zweckmässigkeit dienen, die man an einem regulären Sechseck in seiner Möglichkeit nothwendig denkt, indem es ganz zufällig ist, dass sechs gleiche Linien auf einer Ebene gerade in lauter gleichen Winkeln zusammenstossen; denn diese gesetzmässige Verbindung setzt einen Begriff voraus, der als Prinzip sie möglich macht. Dergleichen objektive Zweckmässigkeit an Dingen der Natur beobachtet, (vornehmlich an organisirten Wesen,) wird nun als objektiv und material gedacht, und führt nothwendig den Begriff eines Zwecks der Natur (eines wirklichen oder ihr angedichteten) bei sich, in Beziehung auf welchen wir den Dingen auch Vollkommenheit beilegen, darüber das Urtheil teleologisch heisst und gar kein Gefühl der Lust bei sich führt, sowie diese überhaupt in dem Urtheile über die blosse Kausalverbindung gar nicht gesucht werden darf.

Ueberhaupt hat also der Begriff der Vollkommenheit als objektiver Zweckmässigkeit mit dem Gefühle der Lust und diese mit jenem gar nichts zu thun. Zu der Beurtheilung der erstern gehört nothwendig ein Begriff vom Objekte, zu der durch die zweite ist er dagegen gar nicht nöthig, und blosse empirische Anschauung kann sie verschaffen. Dagegen ist die Vorstellung einer subjektiven Zweckmässigkeit eines Objekts mit dem Gefühle der Lust sogar einerlei, (ohne dass aber ein abgezogener Begriff eines Zweckverhältnisses dazu gehörte,) und zwischen

dieser und jener ist eine sehr grosse Kluft. Denn ob, was subjektiv zweckmässig ist, es auch objektiv sei, dazu wird eine mehrentheils weitläuftige Untersuchung, nicht allein der praktischen Philosophie, sondern auch der Technik, es sei der Natur oder der Kunst, erfordert, d. i. um Vollkommenheit an einem Dinge zu finden, dazu wird Vernunft, um Annehmlichkeit, wird blosser Sinn, um Schönheit an ihm anzutreffen, nichts, als die blosse Reflexion (ohne allen Begriff) über eine gegebene Vorstellung erfordert.

Das ästhetische Reflexionsvermögen urtheilt also nur über subjektive Zweckmässigkeit (nicht über Vollkommenheit) des Gegenstandes, und es fragt sich da, ob nur vermittelst der dabei empfundenen Lust oder Unlust, oder sogar über dieselbe, so dass das Urtheil zugleich bestimme, dass mit der Vorstellung des Gegenstandes Lust oder Unlust verbunden sein müsse.

Diese Frage lässt sich, wie oben schon erwähnt, hier noch nicht hinreichend entscheiden. Es muss sich aus der Exposition dieser Art Urtheile in der Abhandlung allererst ergeben, ob sie eine Allgemeinheit und Nothwendigkeit bei sich führen, welche sie zur Ableitung von einem Bestimmungsgrunde a priori qualifiziren. In diesem Falle würde das Urtheil zwar vermittelst der Empfindung der Lust oder Unlust, aber doch auch zugleich über die Allgemeinheit der Regel, sie mit einer gegebenen Vorstellung zu verbinden, durch das Erkenntnissvermögen (namentlich die Urtheilskraft) a priori etwas bestimmen. Sollte dagegen das Urtheil nichts, als das Verhältniss der Vorstellung zum Gefühle (ohne Vermittelung eines Erkenntnissprinzips) enthalten, wie es beim ästhetischen Sinnenurtheil der Fall ist, (welches weder ein Erkenntniss-, noch ein Reflexionsurtheil ist,) so würden alle ästhetischen Urtheile ins blos empirische Fach gehören.

Vorläufig kann noch angemerkt werden, dass vom Erkenntnisse zum Gefühl der Lust und Unlust kein Uebergang durch Begriffe von Gegenständen (sofern diese auf jenes in Beziehung stehen sollen,) stattfinde und dass man also nicht erwarten dürfe, den Einfluss, den eine gegebene Vorstellung auf das Gemüth thut, a priori zu bestimmen, sowie wir ehedem in der Kritik der praktischen Vernunft, dass die Vorstellung einer allgemeinen

Gesetzmässigkeit des Wollens zugleich willenbestimmend, und dadurch auch das Gefühl der Achtung erweckend sein müsse, als ein in unsern moralischen Urtheilen und zwar a priori enthaltenes Gesetz bemerkten, aber dieses Gefühl nichtsdestoweniger aus Begriffen doch nicht ableiten konnten. Eben so wird das ästhetische Reflexionsurtheil uns in seiner Auflösung den in ihr enthaltenen, auf einem Prinzip a priori beruhenden Begriff der formalen, aber subjektiven Zweckmässigkeit der Objekte darlegen, der mit dem Gefühle der Lust im Grunde einerlei ist, aber aus keinen Begriffen abgeleitet werden kann, auf deren Möglichkeit überhaupt gleichwohl die Vorstellungskraft Beziehung nimmt, wenn sie das Gemüth in der Reflexion über einen Gegenstand afficirt.

Eine Erklärung dieses Gefühls, im Allgemeinen betrachtet, ohne auf den Unterschied zu sehen, ob es die Sinnesempfindung, oder die Reflexion, oder die Willensbestimmung begleite, muss transscendental sein. Sie kann so lauten: Lust ist ein Zustand des Gemüths, in welchem eine Vorstellung mit sich selbst zusammenstimmt, als Grund, entweder diesen blos selbst zu erhalten, (denn der Zustand einander wechselseitig befördernder Gemüthskräfte und einer Vorstellung erhält sich selbst,) oder ihr Objekt hervorzubringen. Ist das Erstere, so ist das Urtheil über die gegebene Vorstellung ein ästhetisches Reflexionsurtheil. Ist aber das Letztere, so ist es ein ästhetisch-pathologisches, oder ästhetisch-praktisches Urtheil. Man sieht hier leicht, dass Lust oder Unlust, weil sie keine Erkenntnissarten sind, für sich selbst gar nicht können erklärt werden, und gefühlt, nicht eingesehen werden wollen; dass man sie daher nur durch den Einfluss, den eine Vorstellung vermittelst dieses Gefühls auf die Thätigkeit der Gemüthskräfte hat, dürftig erklären kann. [6])

Von der Nachsuchung eines Prinzips der technischen Urtheilskraft.

Wenn zu dem, was geschieht, blos der Erklärungsgrund gefunden werden soll, so kann dieser entweder ein

empirisches Prinzip, oder ein Prinzip a priori, oder auch aus beiden zusammengesetzt sein, wie man es in den physisch-mechanischen Erklärungen der Ereignisse in der körperlichen Welt sehen kann, die ihre Prinzipien zum Theil in der allgemeinen (materialen) Naturwissenschaft, zum Theil auch in derjenigen antreffen, welche die empirischen Bewegungsgesetze enthält. Das Aehnliche findet statt, wenn man zu dem, was in unserem Gemüthe vorgeht, psychologische Erklärungsgründe sucht, nur mit dem Unterschiede, dass, so viel mir bewusst ist, die Prinzipien dazu insgesammt empirisch sind, ein einziges, nämlich das der Stetigkeit aller Veränderungen (weil Zeit, die nur eine Dimension hat, die formale Bedingung der innern Anschauung ist,) ausgenommen, welches a priori diesen Wahrnehmungen zum Grunde liegt, woraus man aber so gut wie gar nichts zum Behufe der Erklärung machen kann, weil allgemeine Zeitlehre nicht so, wie die reine Raumlehre (Geometrie) genugsamen Stoff zu einer ganzen Wissenschaft hergiebt.

Würde es darauf ankommen, zu erklären, wie das, was wir Geschmack nennen, unter Menschen zuerst aufgekommen sei, woher diese Gegenstände viel mehr, als andere denselben beschäftigten, und das Urtheil über Schönheit unter diesen oder jenen Umständen des Ortes und der Gesellschaft in Gang gebracht haben, durch welche Ursache er bis zum Luxus habe anwachsen können u. dgl., so würden die Prinzipien einer solchen Erklärung grossentheils in der Psychologie (darunter man in einem solchen Falle immer nur die empirische versteht,) gesucht werden müssen. So verlangen die Sittenlehrer von den Psychologen, ihnen das seltsame Phänomen des Geizes, der im blossen Besitze der Mittel zum Wohlleben (oder jeder andern Absicht), doch mit dem Vorsatze, nie einen Gebrauch davon zu machen, einen absoluten Werth setzt, oder die Ehrbegierde, die dieser im blossen Rufe ohne weitere Absicht zu finden glaubt, zu erklären, damit sie ihre Vorschrift darnach richten können, nicht der sittlichen Gesetze selbst, sondern der Wegräumung der Hindernisse, die sich dem Einflusse derselben entgegensetzen; wobei man doch gestehen muss, dass es mit psychologischen Erklärungen, in Vergleichung mit den physischen, sehr kümmerlich bestellt sei, dass sie ohne Ende hypothetisch

sind und man zu drei verschiedenen Erklärungsgründen gar leicht einen vierten, ebenso scheinbaren erdenken kann, und dass daher eine Menge vorgeblicher Psychologen dieser Art, welche von jeder Gemüthsaffektion oder Bewegung, die in Schauspielen, dichterischen Vorstellungen und von Gegenständen der Natur erweckt wird, die Ursachen anzugeben wissen und diesen ihren Witz auch wohl Philosophie nennen, die gewöhnlichste Naturbegebenheit in der körperlichen Welt wissenschaftlich zu erklären, nicht allein keine Kenntniss, sondern auch vielleicht nicht einmal die Fähigkeit dazu blicken lassen. Psychologisch beobachten, (wie Burke in seiner Schrift vom Schönen und Erhabenen,) mithin Stoff zu künftigen systematisch zu verbindenden Erfahrungsregeln sammeln, ohne sie doch begreifen zu wollen, ist wohl die einzige wahre Obliegenheit der empirischen Psychologie, welche schwerlich jemals auf den Rang einer philosophischen Wissenschaft wird Anspruch machen können.

Wenn aber ein Urtheil sich selbst für allgemeingültig ausgiebt und also auf Nothwendigkeit in seiner Behauptung Anspruch macht, so mag diese vorgegebene Nothwendigkeit auf Begriffen vom Objekte a priori oder auf subjektiven Bedingungen zu Begriffen, die a priori zum Grunde liegen, beruhen, so wäre es, wenn man einem solchen Urtheile dergleichen Anspruch zugesteht, ungereimt, ihn dadurch zu rechtfertigen, dass man den Ursprung des Urtheils psychologisch erklärt. Denn man würde dadurch seiner eigenen Absicht entgegen handeln, und wenn die versuchte Erklärung vollkommen gelungen wäre, so würde sie beweisen, dass das Urtheil auf Nothwendigkeit schlechterdings keinen Anspruch machen kann, eben darum, weil man ihm seinen empirischen Ursprung nachweisen kann.

Nun sind die ästhetischen Reflexionsurtheile (welche wir künftig unter dem Namen der Geschmacksurtheile zergliedern werden,) von der eben genannten Art. Sie machen auf Nothwendigkeit Anspruch und sagen nicht, dass Jedermann so urtheile, dadurch sie eine Aufgabe zur Erklärung für die empirische Psychologie sein würden, sondern dass man so urtheilen solle, welches so viel sagt, als: dass sie ein Prinzip a priori für sich haben. Wäre die Beziehung auf ein solches Prinzip nicht in der-

gleichen Urtheilen enthalten, indem es auf Nothwendigkeit Anspruch macht, so müsste man annehmen, man könne in einem Urtheile darum behaupten, es solle allgemein gelten, weil es wirklich, wie die Beobachtung beweiset, allgemein gilt, und umgekehrt, dass daraus, dass Jedermann auf gewisse Weise urtheilt, folge, er solle auch so urtheilen, welches eine offenbare Ungereimtheit ist.

Nun zeigt sich zwar an ästhetischen Reflexionsurtheilen die Schwierigkeit, dass sie durchaus nicht auf Begriffe gegründet und also von keinem bestimmten Prinzip abgeleitet werden können, weil sie sonst logisch wären; die subjektive Vorstellung von Zweckmässigkeit soll aber durchaus kein Begriff eines Zwecks sein. Allein die Beziehung auf ein Prinzip a priori kann und muss doch immer noch stattfinden, wo das Urtheil auf Nothwendigkeit Anspruch macht, von welchem und der Möglichkeit eines solchen Anspruchs hier auch nur die Rede ist, indessen dass eine Vernunftkritik eben durch denselben veranlasst wird, nach dem zum Grunde liegenden, obgleich unbestimmten Prinzip selbst zu forschen, und es ihr auch gelingen kann, es auszufinden und als ein solches anzuerkennen, welches dem Urtheile subjektiv und a priori zum Grunde liegt, obgleich es niemals einen bestimmten Begriff vom Objekte verschaffen kann.

Ebenso muss man gestehen, dass das teleologische Urtheil auf einem Prinzip a priori gegründet und ohne dergleichen unmöglich sei, ob wir gleich den Zweck der Natur in dergleichen Urtheilen lediglich durch Erfahrung auffinden und ohne diese, dass Dinge dieser Art auch nur möglich sind, nicht erkennen könnten. Das teleologische Urtheil nämlich, ob es gleich einen bestimmten Begriff von einem Zwecke, den es der Möglichkeit gewisser Naturprodukte zum Grunde legt, mit der Vorstellung des Objekts verbindet, (welches im ästhetischen Urtheile nicht geschieht,) ist gleichwohl immer nur ein Reflexionsurtheil, sowie das vorige. Es maasst sich gar nicht an, zu behaupten, dass in dieser objektiven Zweckmässigkeit die Natur (oder ein anderes Wesen durch sie) in der That absichtlich verfahre, d. i. in ihr oder ihrer Ursache der Gedanke von einem Zwecke die Kausalität bestimme, sondern dass wir nur nach dieser Analogie

(Verhältnisse der Ursachen und Wirkungen) die mechanischen Gesetze der Natur benutzen müssen, um die Möglichkeit solcher Objekte zu erkennen und einen Begriff von ihnen zu bekommen, der jenen einen Zusammenhang in einer systematisch anzustellenden Erfahrung verschaffen kann.

Ein teleologisches Urtheil vergleicht den Begriff eines Naturprodukts, nach dem, was es ist, mit dem, was es sein soll. Hier wird der Beurtheilung seiner Möglichkeit ein Begriff (vom Zwecke) zum Grunde gelegt, der a priori vorhergeht. An Produkten der Kunst sich die Möglichkeit auf solche Art vorzustellen, macht keine Schwierigkeit. Aber von einem Produkte der Natur zu denken, dass es etwas hat sein sollen, und es darnach zu beurtheilen, ob es auch wirklich so sei, enthält schon die Voraussetzung eines Prinzips, welches aus der Erfahrung (die da nur lehrt, was die Dinge sind,) nicht hat gezogen werden können.

Dass wir durch das Auge sehen können, erfahren wir unmittelbar, imgleichen die äussere und inwendige Struktur desselben, die die Bedingungen dieses seines möglichen Gebrauchs enthalten, und also die Kausalität nach mechanischen Gesetzen. Ich kann mich aber auch eines Steins bedienen, um etwas darauf zu zerschlagen, oder darauf zu bauen u. s. w., und diese Wirkungen können auch als Zwecke auf ihre Ursachen bezogen werden; aber ich kann darum nicht sagen, dass er zum Bauen hat dienen sollen. Nur vom Auge urtheile ich, dass es zum Sehen hat tauglich sein sollen, und obzwar die Figur, die Beschaffenheit aller Theile desselben und ihre Zusammensetzung, nach blos mechanischen Gesetzen beurtheilt, für meine Urtheilskraft ganz zufällig ist, so denke ich doch in der Form und in dem Baue desselben eine Nothwendigkeit, auf gewisse Weise gebildet zu sein, nämlich nach einem Begriffe, der vor den bildenden Ursachen dieses Organs vorhergeht, ohne welche die Möglichkeit dieses Naturprodukts nach keinen mechanischen Naturgesetzen für mich begreiflich ist, (welches der Fall bei jenem Steine nicht ist.) Dieses Sollen enthält nun eine Nothwendigkeit, welche sich von der physisch-mechanischen, nach welcher ein Ding nach blossen Gesetzen der (ohne eine vorhergehende Idee desselben) wirkenden Ursachen mög-

lich ist, deutlich unterscheidet, und kann ebenso wenig durch blos physische (empirische) Gesetze, als die Nothwendigkeit des ästhetischen Urtheils durch psychologische bestimmt werden, sondern erfordert ein eigenes Prinzip a priori in der Urtheilskraft, sofern sie reflektirend ist, unter welchem das teleologische Urtheil steht, und woraus es auch seiner Gültigkeit und seinen Einschränkungen nach muss bestimmt werden.

Also stehen alle Urtheile über die Zweckmässigkeit der Natur, sie mögen nun ästhetisch oder teleologisch sein, unter Prinzipien a priori und zwar solchen, die der Urtheilskraft eigenthümlich und ausschliesslich angehören, weil sie blos reflektirende, nicht bestimmende Urtheile sind. Ebendarum gehören sie auch unter die Kritik der reinen Vernunft (in der allgemeinsten Bedeutung genommen), welcher die letztern mehr, als die erstern bedürfen, indem sie, sich selbst überlassen, die Vernunft zu Schlüssen einladen, die sich ins Ueberschwengliche verlieren können, anstatt dass die erstern eine mühsame Nachforschung erfordern, um nur zu verhüten, dass sie sich nicht selbst ihrem Prinzip nach lediglich aufs Empirische einschränken und dadurch ihre Ansprüche auf nothwendige Gültigkeit für Jedermann vernichten. [7])

Encyklopädische Introduktion der Kritik der Urtheilskraft in das System der Kritik der reinen Vernunft.

Alle Einleitung eines Vortrags ist entweder die in eine vorhabende Lehre, oder der Lehre selbst in ein System, wohin sie als ein Theil gehört. Die erstere geht vor der Lehre vorher, die letztere sollte billig nur den Schluss derselben ausmachen, um ihr ihre Stelle in dem Inbegriffe der Lehren, mit welchen sie durch gemeinschaftliche Prinzipien zusammenhängt, nach Grundsätzen anzuweisen. Jene ist eine propädeutische, diese kann eine encyklopädische Introduktion heissen.

Die propädeutischen Einleitungen sind die gewöhn-

lichen, als welche zu einer vorzutragenden Lehre vorbereiten, indem sie die dazu nöthige Vorkenntniss aus andern schon vorhandenen Lehren oder Wissenschaften anführen, um den Uebergang möglich zu machen. Wenn man sie darauf richtet, um die der neu auftretenden Lehre eigenen Prinzipien *(domestica)* von denen, welche einer andern angehören *(peregrinis)*, sorgfältig zu unterscheiden, so dienen sie zur Grenzbestimmung der Wissenschaften; eine Vorsicht, die nie zu viel empfohlen werden kann, weil ohne sie keine Gründlichkeit, vornehmlich im philosophischen Erkenntnisse, zu hoffen ist.

Eine encyklopädische Einleitung aber setzt nicht etwa eine verwandte und zu der sich neu ankündigenden vorbereitende Lehre, sondern die Idee eines Systems voraus, welches durch jene allererst vollständig wird. Da nun ein solches nicht durch Aufraffen und Zusammenlesen des Mannichfaltigen, welches man auf dem Wege der Nachforschung gefunden hat, sondern nur alsdann, wenn man die subjektiven oder objektiven Quellen einer gewissen Art von Erkenntnissen vollständig anzugeben im Stande ist, durch den formalen Begriff eines Ganzen, der zugleich das Prinzip einer vollständigen Eintheilung a priori in sich enthält, möglich ist, so kann man leicht begreifen, woher encyklopädische Einleitungen, so nützlich sie auch wären, doch so wenig gewöhnlich sind.

Da dasjenige Vermögen, wovon hier das eigenthümliche Prinzip aufgesucht und erörtert werden soll (die Urtheilskraft), von so besonderer Art ist, dass es für sich gar kein Erkenntniss (weder theoretisches noch praktisches) hervorbringt, und unerachtet ihres Prinzips a priori dennoch keinen Theil zur Transscendentalphilosophie, als objektiver Lehre liefert, sondern nur den Verband zweier anderer obern Erkenntnissvermögen (des Verstandes und der Vernunft) ausmacht; so kann es mir erlaubt sein, in der Bestimmung der Prinzipien eines solchen Vermögens, das keiner Doktrin, sondern blos einer Kritik fähig ist, von der sonst überall nothwendigen Ordnung abzugehen, und eine kurze encyklopädische Introduktion derselben und zwar nicht in das System der Wissenschaften der reinen Vernunft, sondern blos in die Kritik aller a priori bestimmbaren Vermögen des Gemüths, sofern sie unter sich ein System im Gemüthe ausmachen, voranzu-

schicken, und auf solche Art die propädeutische Einleitung mit der encyklopädischen zu vereinigen.

Die Introduktion der Urtheilskraft in das System der reinen Erkenntnissvermögen durch Begriffe beruht gänzlich auf ihrem transscendentalen ihr eigenthümlichen Prinzip, dass die Natur in der Spezifikation der transscendentalen Verstandesgesetze (Prinzipien ihrer Möglichkeit als Natur überhaupt,) d. i. in der Mannigfaltigkeit ihrer empirischen Gesetze, nach der Idee eines Systems der Eintheilung derselben, zum Behufe der Möglichkeit der Erfahrung als empirischen Systems verfahre. — Dieses giebt zuerst den Begriff einer objektiv-zufälligen, subjektiv aber (für unser Erkenntnissvermögen) nothwendigen Gesetzmässigkeit, d. i. einer Zweckmässigkeit der Natur, und zwar a priori an die Hand. Ob nun zwar dieses Prinzip nichts in Ansehung der besondern Naturformen bestimmt, sondern die Zweckmässigkeit der letztern jederzeit empirisch gegeben werden muss, so gewinnt doch das Urtheil über diese Formen einen Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit, als blos reflektirendes Urtheil, durch die Beziehung der subjektiven Zweckmässigkeit der gegebenen Vorstellung für die Urtheilskraft auf jenes Prinzip der Urtheilskraft a priori von der Zweckmässigkeit der Natur in ihrer empirischen Gesetzmässigkeit überhaupt, und so wird ein ästhetisches reflektirendes Urtheil auf einem Prinzip a priori beruhend angesehen werden können, (ob es gleich nicht bestimmend ist,) und die Urtheilskraft in demselben sich zu einer Stelle in der Kritik der obern reinen Erkenntnissvermögen berechtigt finden.

Da aber der Begriff einer Zweckmässigkeit der Natur, (als einer technischen Zweckmässigkeit, die von der praktischen wesentlich unterschieden ist,) wenn er nicht blosse Erschleichung dessen, w a s w i r a u s i h r m a c h e n, für das, w a s s i e i s t, sein soll, ein von aller dogmatischen Philosophie (der theoretischen sowohl, als praktischen) abgesonderter Begriff ist, der sich lediglich auf jenes Prinzip der Urtheilskraft gründet, das vor den empirischen Gesetzen vorhergeht und ihre Zusammenstimmung zur Einheit des Systems derselben allererst möglich macht, so ist daraus zu ersehen, dass von den zwei Arten des Gebrauchs der reflektirenden Urtheilskraft (der ästhetischen

und teleologischen) dasjenige Urtheil, welches vor allem Begriffe vom Objekte vorhergeht, mithin das ästhetische reflektirende Urtheil ganz allein seinen Bestimmungsgrund in der Urtheilskraft, unvermengt mit einem andern Erkenntnissvermögen, habe, dagegen das teleologische Urtheil, obgleich der Begriff eines Naturzwecks in dem Urtheile selbst nur als Prinzip der reflektirenden, nicht der bestimmenden Urtheilskraft gebraucht wird, doch nicht anders, als durch Verbindung der Vernunft mit empirischen Begriffen gefället werden kann. Die Möglichkeit eines teleologischen Urtheils über die Natur lässt sich daher leicht zeigen, ohne ihm ein besonderes Prinzip der Urtheilskraft zum Grunde legen zu dürfen; denn diese folgt blos dem Prinzip der Vernunft. Dagegen die Möglichkeit eines ästhetischen und doch auf einem Prinzip a priori gegründeten Urtheils der blossen Reflexion, d. i. eines Geschmacksurtheils, wenn bewiesen werden kann, dass dieses wirklich zum Anspruche auf Allgemeingültigkeit berechtigt sei, einer Kritik der Urtheilskraft als eines Vermögens eigenthümlicher transscendentaler Prinzipien (gleich dem Verstande und der Vernunft) durchaus bedarf, und sich dadurch allein qualifizirt, in das System der reinen Erkenntnissvermögen aufgenommen zu werden; wovon der Grund ist, dass das ästhetische Urtheil, ohne einen Begriff von seinem Gegenstande vorauszusetzen, dennoch ihm Zweckmässigkeit, und zwar allgemeingültig beilegt, wozu also das Prinzip in der Urtheilskraft selbst liegen muss, da hingegen das teleologische Urtheil einen Begriff vom Objekte, den die Vernunft unter das Prinzip der Zweckverbindung bringt, voraussetzt, nur dass dieser Begriff eines Naturzwecks von der Urtheilskraft blos im reflektirenden, nicht bestimmenden Urtheile gebraucht werde.

Es ist also eigentlich nur der Geschmack, und zwar in Ansehung der Gegenstände der Natur, in welchem allein sich die Urtheilskraft als ein Vermögen offenbart, welches sein eigenthümliches Prinzip hat, und dadurch auf eine Stelle in der allgemeinen Kritik der obern Erkenntnissvermögen gegründeten Anspruch macht, den man ihr vielleicht nicht zugetraut hätte. Ist aber das Vermögen der Urtheilskraft, sich a priori Prinzipien zu setzen, einmal gegeben, so ist es auch nothwendig, den Umfang

desselben zu bestimmen, und zu dieser Vollständigkeit der Kritik wird erfordert, dass ihr ästhetisches Vermögen, mit dem teleologischen zusammen, als in einem Vermögen enthalten und auf demselben Prinzip beruhend, erkannt werde; denn auch das teleologische Urtheil über Dinge der Natur gehört ebensowohl, als das ästhetische, der reflektirenden (nicht der bestimmenden) Urtheilskraft zu.

Die Geschmackskritik aber, welche sonst nur zur Verbesserung oder Befestigung des Geschmacks selbst gebraucht wird, eröffnet, wenn man sie in transscendentaler Absicht behandelt, dadurch, dass sie eine Lücke im Systeme unserer Erkenntnissvermögen ausfüllt, eine auffallende und, wie mich dünkt, viel verheissende Aussicht in ein vollständiges System aller Gemüthskräfte, sofern sie in ihrer Bestimmung, nicht allein aufs Sinnliche, sondern auch aufs Uebersinnliche bezogen sind, ohne doch die Grenzsteine zu verrücken, welche eine unnachsichtliche Kritik dem letztern Gebrauche derselben gelegt hat. Es kann vielleicht dem Leser dazu dienen, um den Zusammenhang der nachfolgenden Untersuchungen desto leichter übersehen zu können, dass ich einen Abriss dieser systematischen Verbindung, der freilich nur, wie die gegenwärtige ganze Nummer, seine Stelle eigentlich beim Schlusse der Abhandlung haben sollte, schon hier entwerfe.

Die Vermögen des Gemüths lassen sich nämlich insgesammt auf folgende drei zurückführen:

Erkenntnissvermögen,
Gefühl der Lust und Unlust,
Begehrungsvermögen.

Der Ausübung aller liegt aber doch immer das Erkenntnissvermögen, obzwar nicht immer Erkenntniss (denn eine zum Erkenntnissvermögen gehörige Vorstellung kann auch Anschauung, reine oder empirische, ohne Begriffe sein,) zum Grunde. Also kommen, sofern vom Erkenntnissvermögen nach Prinzipien die Rede ist, folgende obere neben den Gemüthskräften überhaupt zu stehen.

Erkenntnissvermögen	Verstand.
Gefühl der Lust und Unlust	Urtheilskraft.
Begehrungsvermögen	Vernunft.

Es findet sich, dass der Verstand eigenthümliche Prinzipien a priori für das Erkenntnissvermögen, Urtheilskraft nur für das Gefühl der Lust und Unlust, Vernunft aber

blos für das Begehrungsvermögen enthalte. Diese formalen Prinzipien begründen eine Nothwendigkeit, die theils objektiv, theils subjektiv, theils aber auch dadurch, dass sie subjektiv ist, zugleich von objektiver Gültigkeit ist, nachdem sie durch die neben ihnen stehenden oberen Vermögen die diesen korrespondirenden Gemüthskräfte bestimmen.

Erkenntnissvermögen	Verstand	Gesetzmässigkeit.
Gefühl der Lust und Unlust	Urtheilskraft	Zweckmässigkeit.
Begehrungsvermögen	Vernunft	Zweckmässigkeit, die zugleich Gesetz ist (Verbindlichkeit).

Endlich gesellen sich zu den angeführten Gründen a priori der Möglichkeit der Formen, auch diese, als Produkte derselben:

Vermögen des Gemüths:	Obere Erkenntnissvermögen:	Prinzipien a priori:	Produkte:
Erkenntnissvermögen	Verstand	Gesetzmässigkeit	Natur.
Gefühl der Lust und Unlust	Urtheilskraft	Zweckmässigkeit	Kunst.
Begehrungsvermögen	Vernunft	Verbindlichkeit	Sitten.

Die **Natur** also gründet ihre Gesetzmässigkeit auf Prinzipien a priori des Verstandes als eines Erkenntnissvermögens; die **Kunst** richtet sich in ihrer Zweckmässigkeit a priori nach der Urtheilskraft, in Beziehung aufs Gefühl der Lust und Unlust; endlich die **Sitten** (als Produkt der Freiheit) stehen unter der Idee einer solchen Form der Zweckmässigkeit, die sich zum allgemeinen Gesetze qualifizirt, als einem Bestimmungsgrunde der Vernunft in Ansehung des Begehrungsvermögens. Die Urtheile, die auf diese Art aus Prinzipien a priori entspringen, welche jedem Grundvermögen des Gemüths eigenthümlich sind, sind theoretische, ästhetische und praktische Urtheile.

So entdeckt sich ein System der Gemüthskräfte, in ihrem Verhältnisse der Natur und der Freiheit, deren jede ihre eigenthümlichen bestimmenden Prinzipien a priori haben und um deswillen die zwei Theile der Philosophie (die theoretische und praktische) als eines doktrinalen Systems ausmachen, und zugleich ein Uebergang vermittelst der Urtheilskraft, die durch ein eigenthümliches Prinzip beide Theile verknüpft, nämlich von dem sinnlichen Substrate der erstern zum intelligiblen der zweiten

Philosophie, durch die Kritik eines Vermögens (der Urtheilskraft), welches nur zum Verknüpfen dient und daher zwar für sich kein Erkenntniss verschaffen, oder zur Doktrin irgend einen Beitrag liefern kann, dessen Urtheile aber unter dem Namen der ästhetischen, (deren Prinzipien blos subjektiv sind,) indem sie sich von allen, deren Grundsätze objektiv sein müssen, (sie mögen nun theoretisch oder praktisch sein,) unter dem Namen der logischen unterscheiden, von so besonderer Art sind, dass sie sinnliche Anschauungen auf eine Idee der Natur beziehen, deren Gesetzmässigkeit ohne ein Verhältniss derselben zu einem übersinnlichen Substrate nicht verstanden werden kann; wovon in der Abhandlung selbst der Beweis geführt werden wird. [8])

Druck von Gebrüder Grunert in Berlin.

Philosophische Bibliothek

oder

Sammlung

der

Hauptwerke der Philosophie

alter und neuer Zeit.

Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten

herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert
und mit Lebensbeschreibungen versehen

von

J. H. von Kirchmann.

Dreiunddreissigster Band.

Kant's kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik.

Zweite Abtheilung.

Berlin, 1870.

Verlag von L. Heimann.

Wilhelms-Strasse No. 91.

Immanuel Kant's
kleinere Schriften
zur
Logik und Metaphysik.

Herausgegeben und erläutert

von

J. H. von Kirchmann.

Zweite Abtheilung.

Berlin, 1870.
Verlag von L. Heimann.
Wilhelms-Strasse No. 91.

(Das Vorwort ist bei Abtheilung I. befindlich.)

Von

einem neuerdings erhobenen

vornehmen Ton

in der Philosophie.

1796.

Der Name der Philosophie ist, nachdem er seine erste Bedeutung: einer wissenschaftlichen Lebensweisheit, verlassen hatte, schon sehr früh als Titel der Ausschmückung des Verstandes nicht gemeiner Denker in Nachfrage gekommen, für welche sie jetzt eine Art von Enthüllung eines Geheimnisses vorstellte. — Den Asceten in der makarischen Wüste hiess ihr Mönchsthum die Philosophie. Der Alchemist nannte sich *philosophus per ignem*. Die Logen alter und neuer Zeiten sind Adepten eines Geheimnisses durch Tradition, von welchem sie uns missgünstiger Weise nichts aussagen wollen (*philosophus per initiationem*). Endlich sind die neuesten Besitzer desselben diejenigen, welche es in sich haben, aber unglücklicher Weise es nicht aussagen und durch Sprache allgemein mittheilen können (*philosophus per inspirationem*). Wenn es nun ein Erkenntniss des Uebersinnlichen (das, in theoretischer Absicht, allein ein wahres Geheimniss ist,) gäbe, welches zu enthüllen in praktischer Absicht dem menschlichen Verstande allerdings möglich ist; so würde doch ein solches aus demselben, als einem Vermögen der Erkenntniss durch Begriffe, demjenigen weit nachstehen, welches als ein Vermögen der Anschauung unmittelbar durch den Verstand wahrgenommen werden könnte; denn der discursive Verstand muss vermittelst der ersteren viele Arbeit zu der Auflösung, und wiederum der Zusammensetzung seiner Begriffe nach Principien verwenden, und viele Stufen mühsam besteigen, um im Erkenntniss Fortschritte zu thun, statt dessen eine intellectuelle Anschauung den Gegenstand unmittelbar und auf einmal fassen und darstellen würde. — Wer sich also im Besitz der letztern zu sein dünkt, wird auf den

erstern mit Verachtung herabsehen; und umgekehrt ist die Gemächlichkeit eines solchen Vernunftgebrauchs eine starke Verleitung, ein dergleichen Anschauungsvermögen dreist anzunehmen, imgleichen eine darauf gegründete Philosophie bestens zu empfehlen; welches sich auch aus dem natürlichen selbstsüchtigen Hange der Menschen, dem die Vernunft schweigend nachsieht, leicht erklären lässt.

Es liegt nämlich nicht bloss in der natürlichen Trägheit, sondern auch in der Eitelkeit der Menschen (einer missverstandenen Freiheit), dass die, welche zu leben haben, es sei reichlich oder kärglich, in Vergleichung mit denen, welche arbeiten müssen, um zu leben, sich für Vornehme halten. — Der Araber oder Mongole verachtet den Städter, und dünkt sich vornehm in Vergleichung mit ihm, weil das Herumziehen in den Wüsten mit seinen Pferden und Schafen mehr Belustigung, als Arbeit ist. Der Waldtunguse meint seinem Bruder einen Fluch an den Hals zu werfen, wenn er sagt: „dass du dein Vieh selber erziehen magst, wie der Buräte!“ Dieser giebt die Verwünschung weiter ab, und sagt: „dass du den Acker bauen magst, wie der Russe!“ Der Letztere wird vielleicht nach seiner Denkungsart sagen: „dass du am Weberstuhl sitzen magst, wie der Deutsche!“ — Mit einem Wort: alle dünken sich vornehmer, nach dem Maasse als sie glauben, nicht arbeiten zu dürfen; und nach diesem Grundsatz ist es neuerdings so weit gekommen, dass sich eine vorgebliche Philosophie, bei der man nicht arbeiten, sondern nur das Orakel in sich selbst anhören und geniessen darf, um die ganze Weisheit, auf die es mit der Philosophie angesehen ist, von Grunde aus in seinen Besitz zu bringen, unverhohlen und öffentlich ankündigt; und dies zwar in einem Tone, der anzeigt, dass sie sich mit denen, welche — schulmässig — von der Kritik ihres Erkenntnissvermögens zum dogmatischen Erkenntniss langsam und bedächtig fortzuschreiten sich verbunden halten, in eine Linie zu stellen gar nicht gemeinet sind, sondern — geniemässig — durch einen einzigen Scharfblick auf ihr Inneres alles das, was Fleiss nur immer verschaffen mag, und wohl noch mehr zu leisten im Stande sind. Mit Wissenschaften, welche

Arbeit erfordern, als Mathematik, Naturwissenschaft, alte Geschichte, Sprachkunde u. s. w., selbst mit der Philosophie, sofern sie sich auf methodische Entwicklung und systematische Zusammenstellung der Begriffe einzulassen genöthigt ist, kann Mancher wohl auf pedantische Art stolz thun; aber keinem Andern, als dem Philosophen der Anschauung, der nicht durch die herkulische Arbeit des Selbsterkenntnisses sich von unten hinauf, sondern sie überfliegend, durch eine ihm nichts kostende Apotheose von oben herab demonstrirt, kann es einfallen, vornehm zu thun; weil er da aus eigenem Ansehen spricht, und Keinem deshalb Rede zu stehen verbunden ist.

Und nun zur Sache selbst! [1])

Plato, eben so gut Mathematiker, als Philosoph, bewunderte an den Eigenschaften gewisser geometrischer Figuren, z. B. des Zirkels, eine Art von Zweckmässigkeit, d. i. Tauglichkeit zur Auflösung einer Mannigfaltigkeit von Problemen oder Mannigfaltigkeit der Auflösung eines und desselben Problems, (wie etwa in der Lehre von geometrischen Oertern,) aus einem Princip, gleich als ob die Erfordernisse zur Construction gewisser Grössenbegriffe absichtlich in sie gelegt seien, obgleich sie als nothwendig *a priori* eingesehen und bewiesen werden können. Zweckmässigkeit ist aber nur durch Beziehung des Gegenstandes auf einen Verstand, als Ursache, denkbar.

Da wir nun mit unserm Verstande, als einem Erkenntnissvermögen durch Begriffe, das Erkenntniss nicht über unsern Begriff *a priori* erweitern können, (welches doch in der Mathematik wirklich geschieht;) so musste Plato Anschauungen *a priori* für uns Menschen annehmen, welche aber nicht in unserm Verstande ihren ersten Ursprung hätten, denn unser Verstand ist nicht ein Anschauungs-, nur ein discursives, oder Denkungsvermögen, sondern in einem solchen, der zugleich der Urgrund aller Dinge wäre, d. i. dem göttlichen Verstande, welche Anschauungen direct dann Urbilder (Ideen) genannt zu werden verdienten. Unsere Anschauung aber dieser göttlichen Ideen (denn eine

Anschauung *a priori* mussten wir doch haben, wenn wir uns das Vermögen synthetischer Sätze *a priori* in der reinen Mathematik begreiflich machen wollten,) sei uns nur indirect, als der Nachbilder (*ectypa*), gleichsam der Schattenbilder aller Dinge, die wir *a priori* synthetisch erkennen, mit unserer Geburt, die aber zugleich eine Verdunklung dieser Ideen, durch Vergessenheit ihres Ursprungs bei sich geführt habe, zu Theil geworden; als eine Folge davon, dass unser Geist (nun Seele genannt) in einen Körper gestossen worden, von dessen Fesseln sich allmählig loszumachen, jetzt das edle Geschäft der Philosophie sein müsse.*)

Wir müssen aber auch nicht den Pythagoras vergessen, von dem uns nun freilich zu wenig bekannt ist, um über das metaphysische Princip seiner Philosophie etwas Sicheres auszumachen. — Wie bei Plato die Wun-

---

*) Plato verfährt mit allen diesen Schlüssen wenigstens consequent. Ihm schwebte ohne Zweifel, obzwar auf eine dunkle Art, die Frage vor, die nur seit Kurzem deutlich zur Sprache gekommen: „wie sind synthetische Sätze *a priori* möglich?" Hätte er damals auf das rathen können, was sich allererst späterhin vorgefunden hat: dass es allerdings Anschauungen *a priori*, aber nicht des menschlichen Verstandes, sondern sinnliche (unter dem Namen des Raumes und der Zeit) gebe, dass daher alle Gegenstände der Sinne von uns bloss als Erscheinungen, und selbst ihre Formen, die wir in der Mathematik *a priori* bestimmen können, nicht die der Dinge an sich selbst, sondern (subjective) unserer Sinnlichkeit sind, die also für alle Gegenstände möglicher Erfahrung, aber auch nicht einen Schritt weiter gelten; so würde er die reine Anschauung (deren er bedurfte, um sich das synthetische Erkenntniss *a priori* begreiflich zu machen,) nicht im göttlichen Verstande, und dessen Urbildern aller Wesen, als selbstständiger Objecte, gesucht und so zur Schwärmerei die Fackel angesteckt haben. — Denn das sah er wohl ein, dass, wenn er in der Anschauung, die der Geometrie zum Grunde liegt, das Object an sich selbst empirisch anschauen zu können behaupten wollte, das geometrische Urtheil und die ganze Mathematik blosse Erfahrungswissenschaft sein würde; welches der Nothwendigkeit widerspricht, die (neben der Anschaulichkeit) gerade das ist, was ihr einen so hohen Rang unter allen Wissenschaften zusichert.

der der Gestalten (der Geometrie), so erweckten bei Pythagoras die Wunder der Zahlen (der Arithmetik), d. i. der Anschein einer gewissen Zweckmässigkeit, und eine in die Beschaffenheit derselben gleichsam absichtlich gelegte Tauglichkeit zur Auflösung mancher Vernunftaufgaben der Mathematik, wo Anschauung *a priori* (Raum und Zeit) und nicht bloss ein discursives Denken vorausgesetzt werden muss, die Aufmerksamkeit, als auf eine Art der Magie, lediglich um sich die Möglichkeit, nicht bloss der Erweiterung unserer Grössenbegriffe überhaupt, sondern auch der besonderen und gleichsam geheimnissreichen Eigenschaften derselben begreiflich zu machen. — Die Geschichte sagt, dass ihn die Endeckung des Zahlverhältnisses unter den Tönen und des Gesetzes nach welchem sie allein eine Musik ausmachen, auf den Gedanken gebracht habe: dass, weil in diesem Spiel der Empfindungen die Mathematik (als Zahlenwissenschaft) ebensowohl das Princip der Form desselben (und zwar, wie es scheint, *a priori*, seiner Nothwendigkeit wegen,) enthält, uns eine, wenn gleich nur dunkle Anschauung einer Natur, die durch einen über sie herrschenden Verstand nach Zahlgleichungen geordnet worden, beiwohne; welche Idee dann, auf die Himmelskörper angewandt, auch die Lehre von der Harmonie der Sphären hervorbrachte. Nun ist nichts die Sinne belebender, als die Musik; das belebende Princip im Menschen aber ist die Seele; und da Musik, nach Pythagoras, bloss auf wahrgenommenen Zahlverhältnissen beruht, und (welches wohl zu merken) jenes belebende Princip im Menschen, die Seele, zugleich ein freies sich selbst bestimmendes Wesen ist; so lässt sich seine Definition derselben: *anima est numerus se ipsum movens,* vielleicht verständlich machen und einigermassen rechtfertigen, wenn man annimmt, dass er durch dieses Vermögen sich selbst zu bewegen, ihren Unterschied von der Materie, als die an sich leblos, und nur durch etwas Aeusseres bewegbar ist, mithin die Freiheit habe anzeigen wollen.

Es war also die Mathematik, über welche Pythagoras sowohl als Plato philosophirten, indem sie alles Erkenntniss *a priori* (es möge nun Anschauung oder Begriff enthalten,) zum Intellectuellen zählten, und durch diese Philosophie auf ein Geheimniss zu stossen

glaubten, wo kein Geheimniss ist; nicht, weil die Vernunft alle an sie ergehende Fragen beantworten kann, sondern weil ihr Orakel verstummt, wenn die Frage bis so hoch gesteigert worden, dass sie nun keinen Sinn mehr hat. Wenn z. B. die Geometrie einige schön genannte Eigenschaften des Zirkels (wie man im Montucla nachsehen kann,) aufstellt, und nun gefragt wird: woher kommen ihm diese Eigenschaften, die eine Art von ausgedehnter Brauchbarkeit und Zweckmässigkeit zu enthalten scheinen? so kann darauf keine andere Antwort gegeben werden, als: *quaerit delirus, quod non respondet Homerus*. Der, welcher eine mathematische Aufgabe philosophisch auflösen will, widerspricht sich hiemit selbst; z. B.: was macht, dass das rationale Verhältniss der drei Seiten eines rechtwinkligen Dreiecks nur das der Zahlen 3, 4, 5 sein kann? Aber der über eine mathematische Aufgabe Philosophirende glaubt hier auf ein Geheimniss zu stossen, und ebendarum etwas überschwenglich Grosses zu sehen, wo er nichts sieht; und setzt gerade darin, dass er über eine Idee in sich brütet, die er weder sich verständlich machen, noch Andern mittheilen kann, die ächte Philosophie (*philosophia arcani*), wo denn das Dichtertalent Nahrung für sich findet im Gefühl und Genuss zu schwärmen, welches freilich weit einladender und glänzender ist, als das Gesetz der Vernunft, durch Arbeit sich einen Besitz zu erwerben; — wobei aber auch Armuth und Hoffahrt die belachenswerthe Erscheinung geben, die Philosophie in einem vornehmen Ton sprechen zu hören.

Die Philosophie des Aristoteles ist dagegen Arbeit. Ich betrachte ihn aber hier nur (so wie beide vorige,) als Methaphysiker, d. i. Zergliederer aller Erkenntniss *a priori* in ihre Elemente, und als Vernunftkünstler, sie wieder daraus (den Kategorien) zusammenzusetzen; dessen Bearbeitung, so weit sie reicht, ihre Brauchbarkeit behalten hat, ob sie zwar im Fortschreiten verunglückte, dieselben Grundsätze, die im Sinnlichen gelten, (ohne dass er den gefährlichen Sprung, den er hier zu thun hatte, bemerkte,) auch aufs Uebersinnliche auszudehnen, bis wohin seine Kategorien nicht zulangen, wo es nöthig war, das Organ des Denkens in sich selbst, die Vernunft, nach den zwei Feldern derselben, dem

theoretischen und praktischen, vorher einzutheilen und zu messen, welche Arbeit aber späteren Zeiten aufbehalten blieb.

Jetzt wollen wir doch den neuen Ton im Philosophiren (bei dem man der Philosophie entbehren kann,) anhören und würdigen. [2])

Dass vornehme Personen philosophiren, wenn es auch bis zu den Spitzen der Metaphysik hinauf geschähe, muss ihnen zur grössten Ehre angerechnet werden, und sie verdienen Nachsicht bei ihrem (kaum vermeidlichen) Verstoss wider die Schule, weil sie sich doch zu dieser auf den Fuss der bürgerlichen Gleichheit herablassen.*) — Dass aber seinwollende Philosophen

---

*) Es ist doch ein Unterschied zwischen Philosophiren und den Philosophen machen. Das Letztere geschieht im vornehmen Ton, wenn der Despotismus über die Vernunft des Volks, (ja wohl gar über seine eigene,) durch Fesselung an einen blinden Glauben, für Philosophie ausgegeben wird. Dahin gehört dann z. B. „der Glaube an die Donnerlegion zu Zeiten des Mark Aurel", imgleichen „an das dem Apostaten Julian zum Possen unter dem Schutt von Jerusalem durch ein Wunder hervorgebrochene Feuer"; welcher für die eigentliche ächte Philosophie ausgegeben, und das Gegentheil derselben, „der Köhlerunglaube" genannt wird, (gerade als ob die Kohlbrenner, tief in ihren Wäldern, dafür berüchtigt wären, in Ansehung der ihnen zugetragenen Mährchen, sehr ungläubisch zu sein;) wozu dann auch die Versicherung kommt, dass es mit der Philosophie seit schon zweitausend Jahren ein Ende habe, weil „der Stagirit für die Wissenschaft so viel erobert habe, dass er wenig Erhebliches mehr den Nachfolgern zu erspähen überlassen hat". So sind die Gleichmacher der politischen Verfassung nicht bloss diejenigen, welche nach Rousseau wollen, dass die Staatsbürger insgesammt einander gleich seien, weil ein Jeder alles ist; sondern auch diejenigen, welche wollen, dass alle einander gleichen, weil sie ausser Einem insgesammt nichts seien, und sind Monarchisten aus Neid: die bald den Plato, bald den Aristoteles auf den Thron erheben, um, bei dem Bewusstsein ihres eigenen Unvermögens selbst zu denken, die verhasste Vergleichung mit andern zugleich Lebenden nicht auszustehen. Und so macht (vornehmlich durch den letzteren Ausspruch) der vornehme Mann dadurch

vornehm thun, kann ihnen auf keine Weise nachgesehen werden, weil sie sich über ihre Zunftgenossen erheben, und deren unveräusserliches Recht der Freiheit und Gleichheit, in Sachen der blossen Vernunft, verletzen.

Das Princip, durch Einfluss eines höheren Gefühls philosophiren zu wollen, ist unter allen am meisten für den vornehmen Ton gemacht; denn wer will mir mein Gefühl streiten? Kann ich nun noch glaubhaft machen, dass dieses Gefühl nicht bloss subjektiv in mir sei, sondern einem Jeden angesonnen werden könne, mithin auch objektiv und als Erkenntnissstück, also nicht etwa bloss als Begriff vernünftelt, sondern als Anschauung (Auffassung des Gegenstandes selbst) gelte; so bin ich in grossem Vortheil über alle die, welche sich allererst rechtfertigen müssen, um sich der Wahrheit ihrer Behauptungen berühmen zu dürfen. Ich kann daher in dem Tone eines Gebieters sprechen, der der Beschwerde überhoben ist, den Titel seines Besitzes zu beweisen (*beati possidentes*). — Es lebe also die Philosophie aus Gefühlen, die uns gerade zur Sache selbst führt! Weg mit der Vernünftelei aus Begriffen, die es nur durch den Umschweif allgemeiner Merkmale versucht, und die, ehe sie noch einen Stoff hat, den sie unmittelbar ergreifen kann, vorher bestimmte Formen verlangt, denen sie jenen Stoff unterlegen könne! Und gesetzt auch, die Vernunft kann sich über die Rechtmässigkeit des Erwerbs dieser ihrer hohen Einsichten gar nicht weiter erklären, so bleibt es doch ein Faktum: „die Philosophie hat ihre fühlbaren Geheimnisse."*)

---

den Philosophen, dass er allem ferneren Philosophiren durch Obscuriren ein Ende macht. — — Man kann dieses Phänomen nicht besser in seinem gehörigen Lichte darstellen, als durch die Fabel von Voss (Berl. Monatsschr. Novemb. 1795, letztes Blatt), ein Gedicht, das allein eine Hekatombe werth ist.

*) Ein berühmter Besitzer derselben drückt sich hierüber so aus: „Solange die Vernunft, als Gesetzgeberin des Willens, zu den Phänomenen (versteht sich hier, freien Handlungen der Menschen) sagen muss: du gefällst mir — du gefällst mir nicht; solange muss sie die Phänomene als Wirkungen von Realitäten ansehen;" woraus er dann folgert: dass ihre Gesetzgebung nicht bloss einer Form,

Mit dieser vorgegebenen Fühlbarkeit eines Gegenstandes, der doch bloss in der reinen Vernunft angetroffen werden kann, hat es nun folgende Bewandniss. — Bisher hatte man nur von drei Stufen des Fürwahrhal-

---

sondern einer Materie (Stoffs, Zwecks) als Bestimmungsgrundes des Willens, bedürfe, d. i. ein Gefühl der Lust (oder Unlust) an einem Gegenstande müsse vorhergehen, wenn die Vernunft praktisch sein soll. — — Dieser Irrthum, der, wenn man ihn einschleichen liesse, alle Moral vertilgen und nichts, als die Glückseligkeits-Maxime, die eigentlich gar kein objektives Princip haben kann, (weil sie nach Verschiedenheit der Subjekte verschieden ist,) übrig lassen würde; dieser Irrthum, sage ich, kann nur durch folgenden Probierstein der Gefühle sicher ans Licht gestellt werden. Diejenige Lust (oder Unlust), die nothwendig vor dem Gesetz vorhergehen muss, damit die That geschehe, ist pathologisch; diejenige aber, vor welcher, damit diese geschehe, das Gesetz nothwendig vorhergehen muss, ist moralisch. Jene hat empirische Principien (die Materie der Willkür), diese ein reines Princip *a priori* zum Grunde, (bei dem es lediglich auf die Form der Willensbestimmung ankommt.) — Hiemit kann auch der Trugschluss (*fallacia causae non causae*) leicht aufgedeckt werden, da der Eudämonist vorgiebt: die Lust (Zufriedenheit), die ein rechtschaffener Mann im Prospekt hat, um sie im Bewusstsein seines wohlgeführten Lebenswandels dereinst zu fühlen, (mithin die Aussicht auf seine künftige Glückseligkeit,) sei doch die eigentliche Triebfeder, seinen Lebenswandel wohl (dem Gesetze gemäss) zu führen. Denn da ich ihn vorher als rechtschaffen und dem Gesetz gehorsam, d. i. als einen, bei dem das Gesetz vor der Lust vorhergeht, annehmen muss, um künftig im Bewusstsein seines wohlgeführten Lebenswandels eine Seelenlust zu fühlen; so ist es ein leerer Zirkel im Schliessen, um die letztere, die eine Folge ist, zur Ursache jenes Lebenswandels zu machen.

Was aber gar den Synkretismus einiger Moralisten betrifft, die Eudämonie, wenngleich nicht ganz, doch zum Theil zum objektiven Princip der Sittlichkeit zu machen, (wenn man gleich, dass jene unvermerkt auch subjektiv auf die mit der Pflicht übereinstimmende Willensbestimmung des Menschen mit Einfluss habe, einräumt;) so ist das doch der gerade Weg, ohne alles Princip zu sein. Denn die sich einmengenden, von der Glückseligkeit entlehnten Triebfedern, ob sie zwar zu ebendenselben Handlungen, als die aus reinen moralischen Grundsätzen fliessen, hinwirken, ver-

tens, bis zum Verschwinden desselben in völlige Unwissenheit, gehört: dem Wissen, Glauben und Meinen.*) Jetzt wird eine neue angebracht, die gar nichts mit der

---

unreinigen und schwächen doch zugleich die moralische Gesinnung selbst, deren Werth und hoher Rang eben darin besteht, unangesehen derselben, ja mit Ueberwindung aller ihrer Anpreisungen, keinem andern, als dem Gesetz seinen Gehorsam zu beweisen.

*) Man bedient sich des mittelsten Worts im theoretischen Verstande auch bisweilen als gleichbedeutend mit dem: etwas für wahrscheinlich halten; und da muss wohl bemerkt werden, dass von dem, was über alle mögliche Erfahrungsgrenze hinausliegt, weder gesagt werden kann, es sei wahrscheinlich, noch es sei unwahrscheinlich, mithin auch das Wort: Glaube, in Ansehung eines solchen Gegenstandes in theoretischer Bedeutung gar nicht stattfindet. — Unter dem Ausdruck: dieses oder jenes ist wahrscheinlich, versteht man ein Mittelding (des Fürwahrhaltens) zwischen Meinen und Wissen; und da geht es ihm so wie allen andern Mitteldingen, dass man daraus machen kann, was man will. — Wenn aber Jemand z. B. sagt: es ist wenigstens wahrscheinlich, dass die Seele nach dem Tode lebe, so weiss er nicht, was er will. Denn wahrscheinlich heisst dasjenige, was für wahr gehalten, mehr als die Hälfte der Gewissheit (des zureichenden Grundes) auf seiner Seite hat. Die Gründe also müssen insgesammt ein partiales Wissen, einen Theil der Erkenntniss des Objekts, worüber geurtheilt wird, enthalten. Ist nun der Gegenstand gar kein Objekt einer uns möglichen Erkenntniss (dergleichen die Natur der Seele, als lebender Substanz auch ausser der Verbindung mit einem Körper, d. i. als Geist ist), so kann über die Möglichkeit derselben weder wahrscheinlich noch unwahrscheinlich, sondern gar nicht geurtheilt werden. Denn die vorgeblichen Erkenntnissgründe sind in einer Reihe, die sich dem zureichenden Grunde, mithin der Erkenntniss selbst, gar nicht nähert, indem sie auf etwas Uebersinnliches bezogen werden, von dem, als einem solchem, kein theoretisches Erkenntniss möglich ist.

Ebenso ist es mit dem Glauben an ein Zeugniss eines Andern, das etwas Uebersinnliches betreffen soll, bewandt. Das Fürwahrhalten eines Zeugnisses ist immer etwas Empirisches; und die Person, der ich auf ihr Zeugniss glauben soll, muss ein Gegenstand einer Erfahrung sein. Wird sie aber als ein übersinnliches Wesen genommen, so kann ich von ihrer Existenz selber, mithin dass es ein solches Wesen

Logik gemein hat, die kein Fortschritt des Verstandes, sondern Vorempfindung (*praevisio sensitiva*) dessen sein soll, was gar kein Gegenstand der Sinne ist: d. i. Ahnung des Uebersinnlichen.

Dass hierin nun ein gewisser mystischer Takt, ein

---

sei, welches mir dieses bezeugt, durch keine Erfahrung belehrt werden,. (weil das sich selbst widerspricht) auch nicht aus der subjektiven Unmöglichkeit, mir die Erscheinung eines mir gewordenen inneren Zurufs anders, als aus einem übernatürlichen Einfluss erklären zu können, darauf schliessen; (zufolge dem, was eben von der Beurtheilung nach Wahrscheinlichkeit gesagt worden). Also giebt es keinen theoretischen Glauben an das Uebersinnliche.

In praktischer (moralisch-praktischer) Bedeutung aber ist ein Glaube an das Uebersinnliche nicht allein möglich, sondern er ist sogar mit dieser unzertrennlich verbunden. Denn die Summe der Moralität in mir, obgleich übersinnlich, mithin nicht empirisch, ist dennoch mit unverkennbarer Wahrheit und Auctorität (durch einen kategorischen Imperativ) gegeben, welche aber einen Zweck gebietet, der, theoretisch betrachtet, ohne eine darauf hinwirkende Macht eines Weltherrschers, durch meine Kräfte allein, unausführbar ist (das höchste Gut). An ihn aber moralisch-praktisch glauben, heisst nicht seine Wirklichkeit vorher theoretisch für wahr annehmen, damit man, jenen gebotenen Zweck zu verstehen, Aufklärung, und zu bewirken, Triebfedern bekomme; denn dazu ist das Gesetz der Vernunft schon für sich objektiv hinreichend; sondern um nach dem Ideal jenes Zwecks so zu handeln, als ob eine solche Weltregierung wirklich wäre; weil jener Imperativ (der nicht das Glauben, sondern das Handeln gebietet) auf Seiten des Menschen Gehorsam und Unterwerfung seiner Willkür unter dem Gesetz, von Seiten des ihm einen Zweck gebietenden Willens aber zugleich ein dem Zweck angemessenes Vermögen (das nicht das menschliche ist) enthält, zu dessen Behuf die menschliche Vernunft zwar die Handlungen, aber nicht den Erfolg der Handlungen (die Erreichung des Zwecks) gebieten kann, als der nicht immer oder ganz in der Gewalt des Menschen ist. Es ist also in dem kategorischen Imperativ der der Materie nach praktischen Vernunft, welcher zum Menschen sagt: ich will, dass deine Handlungen zum Endzweck aller Dinge zusammenstimmen, schon die Voraussetzung eines gesetzgebenden Willens, der alle Gewalt enthält (des göttlichen), zugleich gedacht, und bedarf es nicht, besonders aufgedrungen zu werden.

Uebersprung (*salto mortale*) von Begriffen zum Undenkbaren, ein Vermögen der Ergreifung dessen, was kein Begriff erreicht, eine Erwartung von Geheimnissen, oder vielmehr Hinhaltung mit solchen, eigentlich aber Verstimmung der Köpfe zur Schwärmerei liege, leuchtet von selbst ein. Denn Ahnung ist dunkle Vorerwartung, und enthält die Hoffnung eines Aufschlusses, der aber in Aufgaben der Vernunft nur durch Begriffe möglich ist, wenn also jene transscendent sind und zu keinem eigenen Erkenntniss des Gegenstandes führen können, nothwendig ein Surrogat derselben, übernatürliche Mittheilung (mystische Erleuchtung) verheissen müssen; was dann der Tod aller Philosophie ist.

Plato der Akademiker ward also, obzwar ohne seine Schuld, (denn er gebrauchte seine intellektuellen Anschauungen nur rückwärts zum Erklären der Möglichkeit eines synthetischen Erkenntnisses *a priori*, nicht vorwärts, um es durch jene im göttlichen Verstande lesbaren Ideen zu erweitern) der Vater aller Schwärmerei mit der Philosophie. — Ich möchte aber nicht gern den (neuerlich ins Deutsche übersetzten) Plato den Briefsteller mit dem ersteren vermengen. Dieser will, ausser „den vier zur Erkenntniss gehörigen Dingen, dem Namen des Gegenstandes, der Beschreibung, der Darstellung, und der Wissenschaft, noch ein fünftes“ (Rad am Wagen), „nämlich noch den Gegenstand selbst und sein wahres Sein.“ — „Dieses unveränderliche Wesen, das sich nur in der Seele und durch die Seele anschauen lässt, in dieser aber, wie von einem springenden Funken Feuers, sich von selbst ein Licht anzündet, will er“ (als exaltirter Philosoph) „ergriffen haben; von welchem man gleichwohl nicht reden könne, weil man sofort seiner Unwissenheit überführt werden würde, am wenigsten zum Volk; weil jeder Versuch dieser Art schon gefährlich sein würde, theils dadurch, dass diese hohen Wahrheiten einer plumpen Verachtung ausgesetzt, theils,“ (was hier das einzige Vernünftige ist) „dass die Seele zu leeren Hoffnungen und zum eitlen Wahn der Kenntniss grosser Geheimnisse gespannt werden dürfte.“

Wer sieht hier nicht den Mystagogen, der nicht bloss für sich schwärmt, sondern zugleich Klubbist ist, und

indem er zu seinen Adepten, im Gegensatz von dem Volke, (worunter alle Uneingeweihete verstanden werden) spricht, mit seiner vorgeblichen Philosophie vornehm thut! — Es sei mir erlaubt, einige neuere Beispiele davon anzuführen.

In der neueren mystisch-platonischen Sprache heisst es: „Alle Philosophie der Menschen kann nur die Morgenröthe zeichnen; die Sonne muss geahnet werden.“ Aber Niemand kann doch eine Sonne ahnen, wenn er nicht selbst schon eine gesehen hat; denn es könnte wohl sein, dass auf unserem Glob regelmässig auf die Nacht Tag folgte, (wie in der Mosaischen Schöpfungsgeschichte) ohne dass man, wegen des beständig bezogenen Himmels, jemals eine Sonne zu sehen bekäme, und alle Geschäfte gleichwohl nach diesem Wechsel (des Tages und der Jahreszeit) ihren gehörigen Gang nähmen. Indess würde in einem solchen Zustande der Dinge ein wahrer Philosoph eine Sonne zwar nicht ahnen, (denn das ist nicht seine Sache) aber doch vielleicht darauf rathen können, um durch Annehmung einer Hypothese von einem solchen Himmelskörper jenes Phänomen zu erklären, und es auch so glücklich treffen können. — Zwar in die Sonne (das Uebersinnliche) hinein sehen, ohne zu erblinden, ist nicht möglich; aber sie in der Reflexe (der die Seele moralisch erleuchtenden Vernunft), und selbst in praktischer Absicht hinreichend zu sehen, wie der ältere Plato that, ist ganz thunlich; wogegen die Neuplatoniker „uns sicher nur eine Theatersonne geben“, weil sie uns durch Gefühle (Ahnungen), d. i. bloss das Subjektive, was gar keinen Begriff von dem Gegenstande giebt, täuschen wollen, um uns mit dem Wahn einer Kenntniss des Objektiven hinzuhalten, was aufs Ueberschwengliche angelegt ist. — In solchen bildlichen Ausdrücken, die jenes Ahnen verständlich machen sollen, ist nun der platonisirende Gefühlsphilosoph unerschöpflich; z. B. „der Göttin Weisheit so nahe zu kommen, dass man das Rauschen ihres Gewandes vernehmen kann;“ aber auch in Preisung der Kunst des Afterplato, „da er den Schleier der Isis nicht aufheben kann, ihn doch so dünne zu machen, dass man unter ihm die Göttin ahnen kann.“ Wie dünne, wird hiebei nicht gesagt; vermuthlich doch noch so dicht,

dass man aus dem Gespenst machen kann, was man will; denn sonst wäre es ein Sehen, welches ja vermieden werdensollte.

Zu eben demselben Behuf werden nun, beim Mangel scharfer Beweise, „Analogien, Wahrscheinlichkeiten", (von denen schon oben geredet worden), „und Gefahr vor Entmannung der durch metaphysische*) Sublimation

---

*) Was der Neuplatoniker bisher gesprochen hat, ist, was die Behandlung seines Thema betrifft, lauter Metaphysik; und kann also nur die formalen Prinzipien der Vernunft angehen. Sie schiebt aber auch eine Hyperphysik, d. i. nicht etwa Prinzipien der praktischen Vernunft, sondern eine Theorie von der Natur des Uebersinnlichen (von Gott, dem menschlichen Geist) unvermerkt mit unter, und will diese „nicht so gar fein" gesponnen wissen. Wie gar nichts aber eine Philosophie, die hier die Materie (das Objekt) der reinen Vernunftbegriffe betrifft, sei, wenn sie (in der transscendentalen Theologie) nicht von allen empirischen Fäden sorgfältig abgelöset worden, mag durch folgendes Beispiel erläutert werden.

Der transscendentale Begriff von Gott, als dem allerrealsten Wesen, kann in der Philosophie nicht umgangen werden, so abstrakt er auch ist; denn er gehört zum Verbande und zugleich zur Läuterung aller konkreten, die nachher in die angewandte Theologie und Religionslehre hineinkommen mögen. Nun fragt sich: soll ich mir Gott als Inbegriff (*complexus, aggregatum*) aller Realitäten, oder als obersten Grund derselben denken? Thue ich das Erstere, so muss ich von diesem Stoff, woraus ich das höchste Wesen zusammensetze, Beispiele anführen, damit der Begriff derselben nicht gar leer und ohne Bedeutung sei. Ich werde ihm also Verstand, oder auch einen Willen u. dgl. als Realitäten beilegen. Nun ist aber der Verstand, den ich kenne, ein Vermögen zu denken, d. i. ein diskursives Vorstellungsvermögen, oder ein solches, was durch ein Merkmal, das mehreren Dingen gemein ist, (von deren Unterschiede ich also im Denken abstrahiren muss) mithin nicht ohne Beschränkung des Subjekts möglich ist. Folglich ist ein göttlicher Verstand nicht für ein Denkungsvermögen anzunehmen. Ich habe aber von einem andern Verstande, der etwa ein Anschauungsvermögen wäre, nicht den mindesten Begriff; folglich ist der von einem Verstande, den ich in dem höchsten Wesen setze, völlig sinnleer. — Ebenso: wenn ich in ihm eine andere Realität,

so feinnervig gewordenen Vernunft, dass sie in dem Kampf mit dem Laster schwerlich werde bestehen können," als Argument aufgeboten; da doch eben in diesen Prinzipien *a priori* die praktische Vernunft ihre

---

einen Willen, setze, durch den er Ursache aller Dinge ausser ihm ist, so muss ich einen solchen annehmen, bei welchem seine Zufriedenheit (*acqiescentia*) durchaus nicht vom Dasein der Dinge ausser ihm abhängt; denn das wäre Einschränkung (*negatio*). Nun habe ich wiederum nicht den mindesten Begriff, kann auch kein Beispiel von einem Willen geben, bei welchem das Subjekt nicht seine Zufriedenheit auf dem Gelingen seines Wollens gründete, der also nicht von dem Dasein des äusseren Gegenstandes abhinge. Also ist der Begriff von einem Willen des höchsten Wesens, als einer ihm inhärirenden Realität, sowie der vorige, entweder ein leerer, oder (welches noch schlimmer ist) ein anthropomorphistischer Begriff, der, wenn er, wie unvermeidlich ist, ins Praktische gezogen wird, alle Religion verdirbt, und sie in Idololatrie verwandelt. — Mache ich mir aber vom *ens realissimum* den Begriff als Grund aller Realität, so sage ich: Gott ist das Wesen, welches den Grund alles dessen in der Welt enthält, wozu wir Menschen einen Verstand anzunehmen nöthig haben (z. B. alles Zweckmässigen in derselben); er ist das Wesen, von welchem das Dasein aller Weltwesen seinen Ursprung hat, nicht aus der Nothwendigkeit seiner Natur (*per emanationem*), sondern nach einem Verhältnisse, wozu wir Menschen einen freien Willen annehmen müssen, um uns die Möglichkeit desselben verständlich zu machen. Hier kann uns nun, was die Natur des höchsten Wesens (objektiv) sei, ganz unerforschlich und ganz ausser der Sphäre aller uns möglichen theoretischen Erkenntniss gesetzt sein, und doch (subjektiv) diesen Begriffen Realität in praktischer Rücksicht (auf den Lebenswandel) übrig bleiben; in Beziehung auf welche auch allein eine Analogie des göttlichen Verstandes und Willens mit dem des Menschen und dessen praktischer Vernunft angenommen werden kann, ungeachtet theoretisch betrachtet dazwischen gar keine Analogie stattfindet. Aus dem moralischen Gesetz, welches uns unsere eigene Vernunft mit Auktorität vorschreibt, nicht aus der Theorie der Natur der Dinge an sich selbst, geht nun der Begriff von Gott hervor, welchen uns selbst zu machen die praktische reine Vernunft nöthigt.

Wenn daher einer von den Kraftmännern, welche neuerdings mit Begeisterung eine Weisheit verkündigen, die ihnen

sonst nie geahnte Stärke recht fühlt, und vielmehr durchs untergeschobene Empirische (welches ebendarum zur allgemeinen Gesetzgebung untauglich ist) entmannet und gelähmt wird. [8])

Endlich setzt die allerneueste deutsche Weisheit ihren Aufruf, durchs Gefühl zu philosophiren, (nicht etwa, wie die um verschiedene Jahre ältere, durch Philosophie das sittliche Gefühl in Bewegung und Kraft zu versetzen) auf eine Probe aus, bei der sie nothwendig verlieren muss. Ihre Ausforderung lautet: „das sicherste Kennzeichen der Aechtheit der Menschenphilosophie ist nicht das, dass sie uns gewisser, sondern dass sie uns besser mache.“ — Von dieser Probe kann

---

keine Mühe macht, weil sie diese Göttin beim Zipfel ihres Gewandes erhascht und sich ihrer bemächtigt zu haben vorgeben, sagt: „er verachte denjenigen, der sich seinen Gott zu machen denkt;“ so gehört das zu den Eigenheiten ihrer Kaste, deren Ton (als besonders Begünstigter) vornehm ist. Denn es ist für sich selbst klar, dass ein Begriff, der aus unserer Vernunft hervorgehen muss, von uns selbst gemacht sein müsse. Hätten wir ihn von irgend einer Erscheinung (einem Erfahrungsgegenstande) abnehmen wollen, so wäre unser Erkenntnissgrund empirisch, und zur Gültigkeit für Jedermann, mithin zu der apodiktischen praktischen Gewissheit, die ein allgemein verbindendes Gesetz haben muss, untauglich. Vielmehr müssten wir eine Weisheit, die uns persönlich erschiene, zuerst an jenen von uns selbst gemachten Begriff, als das Urbild, halten, um zu sehen, ob diese Person auch dem Charakter jenes selbstgemachten Urbildes entspreche; und selbst alsdann noch, wenn wir nichts an ihr antreffen, was diesem widerspricht, ist es doch schlechterdings unmöglich, die Angemessenheit mit demselben anders, als durch sinnliche Erfahrung, (weil der Gegenstand übersinnlich ist) zu erkennen; welches sich widerspricht. Die Theophanie macht also aus der Idee des Plato ein Idol, welches nicht anders, als abergläubisch verehrt werden kann; wogegen die Theologie, die von Begriffen unserer eigenen Vernunft ausgeht, ein Ideal aufstellt, welches uns Anbetung abzwingt, da es selbst aus den heiligsten von der Theologie unabhängigen Pflichten entspringt.

nicht verlangt werden, dass das (durchs Geheimnissgefühl bewirkte) Besserwerden des Menschen von einem dessen Moralität auf der Probierkapelle untersuchenden Münzwardein attestirt werde; denn den Schrot guter Handlungen kann zwar Jeder leicht wägen, aber, wie viel auf die Mark Fein sie in der Gesinnung enthalten, wer kann darüber ein öffentlich geltendes Zeugniss ablegen? Und ein solches müsste es doch sein, wenn dadurch bewiesen werden soll, dass jenes Gefühl überhaupt bessere Menschen mache, wogegen die wissenschaftliche Theorie unfruchtbar und thatlos sei. Den Probierstein hiezu kann also keine Erfahrung liefern, sondern er muss allein in der praktischen Vernunft, als *a priori* gegeben, gesucht werden. Die innere Erfahrung und das Gefühl (welches an sich empirisch und hiemit zufällig ist) wird allein durch die Stimme der Vernunft (*dictamen rationis*), die zu Jedermann deutlich spricht und einer wissenschaftlichen Erkenntniss fähig ist, aufgeregt, nicht aber etwa durchs Gefühl eine besondere praktische Regel für die Vernunft eingeführt, welches unmöglich ist; weil jene sonst nie allgemeingültig sein könnte. Man muss also *a priori* einsehen können, welches Prinzip bessere Menschen machen könne und werde, wenn man es nur deutlich und unablässig an ihre Seele bringt und auf den mächtigen Eindruck Acht giebt, den es auf sie macht.

Nun findet jeder Mensch in seiner Vernunft die Idee der Pflicht und zittert beim Anhören ihrer ehernen Stimme, wenn sich in ihm Neigungen regen, die ihn zum Ungehorsam gegen sie versuchen. Er ist überzeugt, dass, wenn auch die letztern insgesammt vereinigt sich gegen jene verschwören, die Majestät des Gesetzes, welches ihm seine eigene Vernunft vorschreibt, sie doch alle unbedenklich überwiegen müsse, und sein Wille also auch dazu vermögend sei. Alles dieses kann und muss dem Menschen, wenngleich nicht wissenschaftlich, doch deutlich vorgestellt werden, damit er sowohl der Auktorität seiner ihm gebietenden Vernunft, als auch ihrer Gebote selbst gewiss sei; und ist sofern Theorie. — Nun stelle ich den Menschen auf, wie er sich selbst fragt: was ist das in mir, welches macht, dass ich die innigsten Anlockungen meiner Triebe und alle Wünsche, die aus meiner Natur

hervorgehen, einem Gesetze aufopfern kann, welches mir keinen Vortheil zum Ersatz verspricht, und keinen Verlust bei Uebertretung desselben androht; ja das ich nur um desto inniglicher verehre, je strenger es gebietet und je weniger es dafür anbietet? Diese Frage regt durch das Erstaunen über die Grösse und Erhabenheit der inneren Anlage in der Menschheit, und zugleich die Undurchdringlichkeit des Geheimnisses, welches sie verhüllt, (denn die Antwort: es ist die Freiheit, wäre tautologisch, weil diese eben das Geheimniss selbst ausmacht) die ganze Seele auf. Man kann nicht satt werden, sein Augenmerk darauf zu richten und in sich selbst eine Macht zu bewundern, die keiner Macht der Natur weicht; und diese Bewunderung ist eben das aus Ideen erzeugte Gefühl, welches, wenn, über die Lehren der Moral von Schulen und Kanzeln, noch die Darstellung dieses Geheimnisses eine besondere oft wiederholte Beschäftigung der Lehre ausmachte, tief in die Seele eindringen und nicht ermangeln würde, die Menschen moralisch besser zu machen.

Hier ist nun das, was Archimedes bedurfte, aber nicht fand: ein fester Punkt, woran die Vernunft ihren Hebel ansetzen kann, und zwar, ohne ihn weder an die gegenwärtige, noch eine künftige Welt, sondern bloss an ihre innere Idee der Freiheit, die durch das unerschütterliche moralische Gesetz, als sichere Grundlage daliegt, anzulegen, um den menschlichen Willen, selbst beim Widerstande der ganzen Natur, durch ihre Grundsätze zu bewegen. Das ist nun das Geheimniss, welches nur nach langsamer Entwickelung der Begriffe des Verstandes und sorgfältig geprüften Grundsätzen, also nur durch Arbeit fühlbar werden kann. — Es ist nicht empirisch (der Vernunft zur Auflösung aufgestellt), sondern *a priori* (als wirkliche Einsicht innerhalb der Grenze unserer Vernunft) gegeben, und erweitert sogar das Vernunfterkenntniss, aber nur in praktischer Rücksicht, bis zum Uebersinnlichen; nicht etwa durch ein Gefühl, welches Erkenntniss begründete (das mystische), sondern durch ein deutliches Erkenntniss, welches auf Gefühl (das moralische) hinwirkt. — Der Ton des sich dünkenden Besitzers dieses wahren Geheimnisses kann nicht vornehm sein; denn nur das dogmatische oder historische

Wissen blähet auf. Das durch Kritik seiner eigenen Vernunft herabgestimmte des ersteren nöthigt unvermeidlich zur Mässigung in Ansprüchen (Bescheidenheit); die Anmassung des letzteren aber, die Belesenheit im Plato und den Klassikern, die nur zur Kultur des Geschmacks gehört, kann nicht berechtigen, mit ihr den Philosophen machen zu wollen.

Die Rüge dieses Anspruchs schien mir jetziger Zeit nicht überflüssig zu sein, wo Ausschmückung mit dem Titel der Philosophie eine Sache der Mode geworden, und der Philosoph der Vision, (wenn man einen solchen einräumt) wegen der Gemächlichkeit, die Spitze der Einsicht durch einen kühnen Schwung ohne Mühe zu erreichen, unbemerkt einen grossen Anhang um sich versammeln könnte, (wie denn Kühnheit ansteckend ist) welches die Polizei im Reiche der Wissenschaften nicht dulden kann.

Die wegwerfende Art, über das Formale in unserer Erkenntniss, (welches doch das hauptsächlichste Geschäft der Philosophie ist) als eine Pedanterei, unter dem Namen „einer Formgebungsmanufactur" abzusprechen, bestätigt diesen Verdacht, nämlich einer geheimen Absicht: unter dem Aushängeschilde der Philosophie in der That alle Philosophie zu verbannen und als Sieger über sie vornehm zu thun, (*pedibus subjecta vicissim obteritur, nos exaequat victoria coelo* Lucret.)*) — Wie wenig aber dieser Versuch unter Beleuchtung einer immer wachsamen Kritik gelingen könne, ist aus folgendem Beispiel zu ersehen.

In der Form besteht das Wesen der Sache (*forma dat esse rei*, hiess es bei den Scholastikern), sofern dieses durch Vernunft erkannt werden soll. Ist diese Sache ein Gegenstand der Sinne, so ist es die Form der Dinge in der Anschauung (als Erscheinungen), und selbst die reine Mathematik ist nichts Anderes, als eine Formenlehre der reinen Anschauung; sowie die Metaphysik, als reine Philosophie, ihr Erkenntniss zu oberst auf Denkformen gründet, unter welche nachher jedes Objekt (Materie der Erkenntniss) subsumirt werden mag. Auf

*) (Unter die Füsse geworfen, wird sie getreten; uns erhebt der Sieg zum Himmel.) A. d. H.

diesen Formen beruht die Möglichkeit alles synthetischen Erkenntnisses *a priori*, welches wir zu haben doch nicht in Abrede ziehen können. — Den Uebergang aber zum Uebersinnlichen, wozu uns die Vernunft unwiderstehlich treibt und den sie nur in moralisch-praktischer Rücksicht thun kann, bewirkt sie auch allein durch solche (praktische) Gesetze, welche nicht die Materie der freien Handlungen (ihren Zweck), sondern nur ihre Form, die Tauglichkeit ihrer Maximen zur Allgemeinheit einer Gesetzgebung überhaupt, zum Prinzip machen. In beiden Feldern (des Theoretischen und Praktischen) ist es nicht eine plan- oder gar fabrikenmässig (zu Behuf des Staats) eingerichtete willkürliche Formgebung, sondern eine vor aller, das gegebene Objekt handhabenden Manufaktur, ja ohne einen Gedanken daran, vorhergehende fleissige und sorgsame Arbeit des Subjekts, sein eigenes (der Vernunft) Vermögen aufzunehmen und zu würdigen; hingegen wird der Ehrenmann, der für die Vision des Uebersinnlichen ein Orakel eröffnet, nicht von sich ablehnen können, es auf eine mechanische Behandlung der Köpfe angelegt, und ihr den Namen der Philosophie nur Ehren halber beigegeben zu haben.[4])

Aber, wozu nun all dieser Streit zwischen zwei Parteien, die im Grunde ein und dieselbe gute Absicht haben, nämlich die, weise und rechtschaffen zu machen? — Es ist ein Lärm um nichts, Veruneinigung aus Missverstande, bei der es keiner Aussöhnung, sondern nur einer wechselseitigen Erklärung bedarf, um einen Vertrag, der die Eintracht fürs Künftige noch inniger macht, zu schliessen.

Die verschleierte Göttin, vor der wir beiderseits unsere Kniee beugen, ist das moralische Gesetz in uns, in seiner unverletzlichen Majestät. Wir vernehmen zwar ihre Stimme und verstehen auch gar wohl ihr Gebot; sind aber beim Anhören in Zweifel, ob sie von dem Menschen, aus der Machtvollkommenheit seiner eigenen Vernunft selbst, oder ob sie von einem Anderen, dessen Wesen ihm unbekannt ist und welches zum Menschen durch seine eigene Vernunft spricht, herkomme. Im Grunde thäten wir vielleicht besser, uns dieser Nachforschung

gar zu überheben, da sie bloss spekulativ ist, und was uns zu thun obliegt (objektiv), immer dasselbe bleibt, man mag eines oder das andere Prinzip zum Grunde legen; nur dass das didaktische Verfahren, das moralische Gesetz in uns auf deutliche Begriffe nach logischer Lehrart zu bringen, eigentlich allein philosophisch, dasjenige aber, jenes Gesetz zu personificiren und aus der moralisch gebietenden Vernunft eine verschleierte Isis zu machen, (ob wir dieser gleich keine anderen Eigenschaften beilegen, als die nach jener Methode gefunden werden) eine ästhetische Vorstellungsart ebendesselben Gegenstandes ist; deren man sich wohl hinten nach, wenn durch erstere die Prinzipien schon ins Reine gebracht worden, bedienen kann, um durch sinnliche, obzwar nur analogische Darstellung jene Ideen zu beleben, doch immer mit einiger Gefahr, in schwärmerische Visionen zu gerathen, die der Tod aller Philosophie sind.

Jene Göttin also ahnen zu können, würde ein Ausdruck sein, der nichts mehr bedeutet, als: durch sein moralisches Gefühl zu Pflichtbegriffen geleitet zu werden, ehe man noch die Prinzipien, wovon jenes abhängt, sich hat deutlich machen können; welche Ahnung eines Gesetzes, sobald es durch schulgerechte Behandlung in klare Einsicht übergeht, das eigentliche Geschäft der Philosophie ist, ohne welche jener Ausspruch der Vernunft die Stimme eines Orakels,*) welches allerlei Auslegungen ausgesetzt ist, sein würde.

---

*) Diese Geheimnisskrämerei ist von ganz eigener Art. Die Adepten derselben haben dessen kein Hehl, dass sie ihr Licht beim Plato angezündet haben; und dieser vorgebliche Plato gesteht frei, dass, wenn man ihn fragt, worin es denn bestehe, (was dadurch aufgeklärt werde) er es nicht zu sagen wisse. Aber desto besser! Denn da versteht es sich von selbst, dass er, ein anderer Prometheus, den Funken dazu unmittelbar dem Himmel entwandt habe. So hat man gut im vornehmen Ton reden, wenn man von altem erblichen Adel ist und sagen kann: „In unseren altklugen Zeiten pflegt bald alles, was aus Gefühl gesagt oder gethan wird, für Schwärmerei gehalten zu werden. Armer Plato, wenn du nicht das Siegel des Alterthums auf dir hättest; und wenn man, ohne dich gelesen zu haben, einen Anspruch auf Gelehrsamkeit machen könnte, wer würde

Uebrigens, „wenn," ohne diesen Vorschlag zum Vergleich anzunehmen, wie Fontenelle bei einer andern Gelegenheit sagte: „Hr. N. doch durchaus an die Orakel glauben will; so kann es ihm Niemand wehren."

---

dich in dem prosaischen Zeitalter, in welchem das die höchste Weisheit ist, nichts zu sehen, als was vor den Füssen liegt, und nichts anzunehmen, als was man mit Händen greifen kann, noch lesen wollen?" — Aber dieser Schluss ist zum Unglück nicht folgerecht; er beweist zu viel. Denn Aristoteles, ein äusserst prosaischer Philosoph, hat doch gewiss auch das Siegel des Alterthums auf sich, und nach jenem Grundsatze den Anspruch darauf, gelesen zu werden! — Im Grunde ist wohl alle Philosophie prosaisch; und ein Vorschlag, jetzt wiederum poetisch zu philosophiren, möchte so wohl aufgenommen werden, als der für den Kaufmann: seine Handelsbücher künftig nicht in Prose, sondern in Versen zu schreiben.

Ausgleichung

eines

auf Missverstand beruhenden

mathematischen Streits.

1796.

In einer Abhandlung der Berl. Monatsschr. (Mai 1796, S. 395. 396) hatte ich, unter andern Beispielen von der Schwärmerei, zu welcher Versuche über mathematische Gegenstände zu philosophiren verleiten können, auch dem Pythagorischen Zahlenmystiker die Frage in den Mund gelegt: „was macht, dass das rationale Verhältniss der drei Seiten eines rechtwinkligen Dreiecks nur das der Zahlen 3, 4, 5 sein kann?“ — Ich hatte also diesen Satz für wahr angenommen; Hr. Doktor und Professor Reimarus aber widerlegt ihn, und beweiset (Berl. Monatsschr. August, No. 6): dass mehrere Zahlen, als die genannten, im gedachten Verhältnisse stehen können.

Nichts scheint also klarer zu sein, als dass wir uns in einem wirklichen mathematischen Streit (dergleichen überhaupt beinahe unerhört ist) begriffen finden. Es ist aber blosser Missverstand mit dieser Entzweiung. Der Ausdruck wird von Jedem der Beiden in anderer Bedeutung genommen; sobald man sich also gegen einander verständigt hat, verschwindet der Streit, und beide Theile haben Recht. — Satz und Gegensatz stehen nun so im Verhältnisse.

R. sagt (wenigstens denkt er sich seinen Satz so): „in der unendlichen Menge aller möglichen Zahlen (zerstreut gedacht) giebt es, was die Seiten des rechtwinkligen Dreiecks betrifft, mehr rationale Verhältnisse, als das der Zahlen 3, 4, 5.“

K. sagt (wenigstens denkt er sich den Gegensatz so): „in der unendlichen Reihe aller in der natürlichen Ordnung (von 0 an, durch kontinuirliche Vermehrung mit 1) fortschreitenden Zahlen giebt es

unter denen einander unmittelbar folgenden (also verbunden gedacht) kein rationales Verhältniss jener Seiten, als nur das der Zahlen 3, 4, 5."

Beide Sätze haben strenge Beweise für sich; und keiner von beiden (vermeintlichen) Gegnern hat das Verdienst, der erste Erfinder dieser Beweise zu sein.

Also kommt es nur darauf an: auszumachen, auf wem die Schuld dieses Missverstandes hafte. — Wäre das Thema rein mathematisch, so würde sie K. tragen müssen; denn der Satz drückt die genannte Eigenschaft der Zahlen (ohne an eine Reihe derselben zu denken) allgemein aus. Allein hier soll es ja nur zum Beispiel des Unfugs dienen, welchen die Pythagorische Mystik der Zahlen mit der Mathematik treibt, wenn man über deren Sätze philosophiren will; und da konnte wohl vorausgesetzt werden, man werde jenen Gegensatz in der Bedeutung nehmen, in welcher ein Mystiker etwas Sonderbares und ästhetisch Merkwürdiges unter den Zahleigenschaften zu finden glauben konnte; dergleichen eine, auf drei einander zunächst verwandte Zahlen in der unendlichen Reihe derselben eingeschränkte Verbindung ist; wenn gleich die Mathematik hier nichts zu bewundern antrifft.

Dass also Herr Reimarus mit dem Beweise eines Satzes, den, so viel ich weiss, noch Niemand bezweifelt hat, unnöthiger Weise bemüht worden, wird er mir hoffentlich nicht zur Schuld anrechnen.[1])

Der

Streit der Fakultäten

in drei Abschnitten.

1798.

Dem Herrn

CARL FRIEDRICH STÄUDLIN

Doktor und Professor in Göttingen

zugeeignet

von dem Verfasser.

Vorrede.

Gegenwärtige Blätter, denen eine aufgeklärte, den menschlichen Geist seiner Fesseln entschlagende, und, eben durch diese Freiheit im Denken, desto bereitwilligern Gehorsam zu bewirken geeignete Regierung jetzt den Ausflug verstattet, — mögen auch zugleich die Freiheit verantworten, die der Verfasser sich nimmt, von dem, was bei diesem Wechsel der Dinge ihn selbst angeht, eine kurze Geschichtserzählung voran zu schicken.

König Friedrich Wilhelm II., ein tapferer, redlicher, menschenliebender, und — von gewissen Temperamentseigenschaften abgesehen — durchaus vortrefflicher Herr, der auch mich persönlich kannte und von Zeit zu Zeit Aeusserungen seiner Gnade an mich gelangen liess, hatte auf Anregung eines Geistlichen, nachmals zum Minister im geistlichen Departement erhobenen Mannes, dem man billiger Weise auch keine anderen, als auf seine innere Ueberzeugung sich gründende gut gemeinte Absichten unterzulegen Ursache hat, — im Jahr 1788 ein Religionsedikt, bald nachher ein die Schriftstellerei überhaupt sehr einschränkendes, mithin auch jenes mit schärfendes Censuredikt ergehen lassen. Man kann nicht in Abrede ziehen, dass gewisse

Vorzeichen, die der Explosion, welche nachher erfolgte, vorhergingen, der Regierung die Nothwendigkeit einer Reform in jenem Fache anräthig machen mussten; welches auf dem stillen Wege des akademischen Unterrichts künftiger öffentlicher Volkslehrer zu erreichen war; denn diese hatten, als junge Geistliche, ihren Kanzelvortrag auf solchen Ton gestimmt, dass, wer Scherz versteht, sich durch solche Lehrer eben nicht wird bekehren lassen.

Indessen, dass nun das Religionsedikt auf einheimische sowohl als auswärtige Schriftsteller lebhaften Einfluss hatte, kam auch meine Abhandlung, unter dem Titel: „Religion innerhalb den Grenzen der blossen Vernunft" heraus,*) und da ich, um keiner Schleichwege beschuldigt zu werden, allen meinen Schriften meinen Namen vorsetze, so erging an mich im Jahr 1794 folgendes Königl. Reskript; von welchem es merkwürdig ist, dass es, da ich nur meinem vertrautesten Freunde die Existenz desselben bekannt machte, es auch nicht eher, als jetzt öffentlich bekannt wurde.

Von Gottes Gnaden Friedrich Wilhelm, König von Preussen etc. etc.

Unseren gnädigen Gruss zuvor. Würdiger und Hochgelahrter, lieber Getreuer! Unsere höchste Person hat seit geraumer Zeit mit grossem Missfallen ersehen: wie Ihr Eure Philosophie zu Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christenthums missbraucht; wie Ihr dieses namentlich in Eurem Buch: „Religion innerhalb den Grenzen der blossen Vernunft", desgleichen in anderen

*) Diese Betitelung war absichtlich so gestellt, damit man jene Abhandlung nicht dahin deutete, als sollte sie die Religion aus blosser Vernunft (ohne Offenbarung) bedeuten. Denn das wäre zu viel Anmassung gewesen; weil es doch sein konnte, dass die Lehren derselben von übernatürlich inspirirten Männern herrührten; sondern dass ich nur dasjenige, was im Text der für geoffenbart geglaubten Religion, der Bibel, auch durch blosse Vernunft erkannt werden kann, hier in einem Zusammenhange vorstellig machen wollte.

kleineren Abhandlungen gethan habt. Wir haben Uns zu Euch eines Besseren versehen; da Ihr selbst einsehen müsset, wie unverantwortlich Ihr dadurch gegen Eure Pflicht, als Lehrer der Jugend, und gegen Unsere, Euch sehr wohl bekannte, landesväterliche Absichten handelt. Wir verlangen des ehsten Eure gewissenhafteste Verantwortung, und gewärtigen Uns von Euch, bei Vermeidung Unserer höchsten Ungnade, dass Ihr Euch künftighin nichts dergleichen werdet zu Schulden kommen lassen, sondern vielmehr Eurer Pflicht gemäss, Euer Ansehen und Eure Talente dazu anwenden, dass Unsere landesväterliche Intention je mehr und mehr erreicht werde; widrigenfalls Ihr Euch, bei fortgesetzter Renitenz, unfehlbar unangenehmer Verfügungen zu gewärtigen habt.

Sind Euch mit Gnade gewogen. Berlin, den 1. Oktober 1794.

Auf Seiner Königl. Majestät allergnädigsten *Special*befehl.

Wöllner.

ab extra. — Dem würdigen und hochgelahrten Unserem Professor auch lieben getreuen Kant

zu

Königsberg

in Preussen

praesentat. d. 12. Okt. 1794.

Worauf meinerseits folgende allerunterthänigste Antwort abgestattet wurde. †)

---

†) Der erste Entwurf dieser Antwort, den F. W. Schubert nach Kant's Handschrift unter den Fragmenten aus seinem Nachlasse (Kant's Werke, herausgeg. von Rosenkranz und Schubert Bd. XI, Abth. 1. S. 272) zuerst veröffentlicht hat, lautete so:

„Ew. Königl. Majestät allerhöchster mir den 12. Oct. c. gewordener Befehl legt es mir zur devotesten Pflicht auf: erstlich wegen des Missbrauchs meiner Philosophie zur Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christenthums, namentlich in meinem Buche: „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft," desgleichen in andern kleinern Abhandlungen, und der hierdurch auf mich fallenden Schuld der Uebertretung meiner Pflicht als Lehrer der Jugend, und gegen die allerhöchsten, mir sehr wohl bekannten landes-

Allergnädigster etc. etc.

Ew. Königl. Majestät allerhöchster, den 1. Oktober *c.* an mich ergangener, und den 12. *ejusd.* mir gewordener Befehl, legt es mir zur devotesten Pflicht auf: Erstlich:

---

väterlichen Absichten, eine gewissenhafte Verantwortung beizubringen; zweitens nichts dergleichen künftighin mir zu Schulden kommen zu lassen. In Ansehung beider Stücke hoffe ich hiermit in tiefster Unterthänigkeit Ew. Königl. Majestät von meinem bewiesenen und fernerhin zu beweisenden devoten Gehorsam hinreichende Ueberzeugungsgründe zu Füssen zu legen.

Was das Erste, nämlich die gegen mich erhobene Anklage eines Missbrauchs meiner Philosophie durch Abwürdigung des Christenthums betrifft, so ist meine gewissenhafte Verantwortung folgende:

1. Dass ich mir als Lehrer der Jugend, mithin in akademischen Vorlesungen dergleichen nie habe zu Schulden kommen lassen, welches ausser dem Zeugnisse meiner Zuhörer, worauf ich mich berufe, auch die Beschaffenheit derselben als reiner bloss philosophischer Unterweisung nach A. G. Baumgarten's Handbüchern, in denen der Titel vom Christenthum gar nicht vorkommt, noch vorkommen kann, hinreichend beweist. Dass ich in der vorliegenden Wissenschaft die Grenzen einer philosophischen Religionsuntersuchung überschritten habe, ist ein Vorwurf, der mir am wenigsten wird gemacht werden können.

2. Dass ich auch nicht als Schriftsteller z. B. im Buche „die Religion innerhalb der Grenzen u. s. w.“ gegen die allerhöchsten mir bekannten landesväterlichen Absichten mich vergangen habe; denn da diese auf die Landesreligion gerichtet sind, so müsste ich in dieser meiner Schrift als Volkslehrer haben auftreten wollen, wozu dieses Buch nebst den andern kleinen Abhandlungen gar nicht geeignet ist. Sie sind nur als Verhandlungen zwischen Fakultätsgelehrten des theologischen und philosophischen Fachs geschrieben, um zu bestimmen, auf welche Art Religion überhaupt mit aller Lauterkeit und Kraft an die Herzen der Menschen zu bringen sei; eine Lehre, wovon das Volk keine Notiz nimmt und welche allererst die Sanktion der Regierung bedarf, um Schul- und Kirchenlehrer darnach zu instruiren, zu welchen Vorschlägen aber Gelehrten Freiheit zu erlauben, der Weisheit und Autorität der Landesherrschaft um so weniger zuwider ist, da dieser ihr eigner Religionsglaube von ihr nicht ausgedacht ist, sondern sie ihn selbst nur auf jenem Wege hat bekommen können, und also vielmehr die Prüfung

„wegen des Missbrauchs meiner Philosophie, in Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christenthums, namentlich in meinem Buch: „Religion innerhalb den

---

und Berichtigung desselben von der Fakultät mit Recht fordern kann, ohne ihnen einen solchen eben vorzuschreiben.

3. Dass ich in dem genannten Buche mir keine Herabwürdigung des Christenthums habe können zu Schulden kommen lassen, weil darin gar keine Würdigung irgend einer vorhandenen Offenbarungs-, sondern bloss der Vernunftreligion beabsichtigt worden, deren Priorität als oberste Bedingung aller wahren Religion, ihre Vollständigkeit und praktische Absicht (nämlich das, was uns zu thun obliegt), obgleich auch ihre Unvollständigkeit in theoretischer Hinsicht, (woher das Böse entspringe, wie aus diesem der Uebergang zum Guten oder wie die Gewissheit, dass wir darin sind, möglich sei u. dgl.), mithin das Bedürfniss einer Offenbarungslehre nicht verhehlt wird, und die Vernunftreligion auf diese überhaupt, unbestimmt welche es sei, (wo das Christenthum nur zum Beispiel als blosse Idee einer denkbaren Offenbarung angeführt wird) bezogen wird, weil, sage ich, diesen Werth der Vernunftreligion deutlich zu machen Pflicht war. Es hätte meinem Ankläger obgelegen, einen Fall anzuführen, wo ich mich durch Abwürdigung des Christenthums vergangen habe, entweder die Annahme desselben als Offenbarung zu bestreiten, oder diese auch als unnöthig zu erklären; denn dass diese Offenbarungslehre in Ansehung des praktischen Gebrauchs (als welcher das Wesentliche aller Religion ausmacht) nach den Grundsätzen des reinen Vernunftglaubens müsse ausgelegt und öffentlich ans Herz gelegt werden, nehme ich für keine Abwürdigung, sondern vielmehr für Anerkennung ihres moralisch fruchtbaren Gehalts an, der durch die vermeinte innere vorzügliche Wichtigkeit bloss theoretischer Glaubenssätze verunstaltet werden würde.

4. Dass ich vielmehr eine wahre Hochachtung für das Christenthum bewiesen habe durch die Erklärung, die Bibel als das beste vorhandene zu Gründung und Erhaltung einer wahrhaftig moralischen Landesreligion auf unabsehliche Zeiten taugliche Leitmittel der öffentlichen Religionsunterweisung anzupreisen, und daher in dieser sich selbst auf bloss theoretische Glaubenslehren keine Angriffe und Einwürfe zu erlauben (obgleich die letztern vor den Fakultäten erlaubt sein müssen), sondern auf ihren heiligen praktischen Inhalt zu dringen, der bei allem Wechsel der theoretischen

Grenzen der blossen Vernunft", desgleichen in anderen kleineren Abhandlungen, und der hiedurch auf mich fallenden Schuld der Uebertretung meiner Pflicht, als Lehrer der Jugend, und gegen die höchste mir sehr wohl bekannte landesväterliche Absichten, eine gewissenhafte Verantwortung beizubringen." Zweitens auch, „nichts dergleichen künftighin mir zu Schulden

---

Glaubens-Meinungen, welcher in Ansehung der blossen Offenbarungslehren wegen ihrer Zufälligkeit nicht ausbleiben wird, das Innere und Wesentliche der Religion immer erhalten und das manche Zeit hindurch, wie in den dunkeln Jahrhunderten des Pfaffenthums, entartete Christenthum in seiner Reinigkeit immer wieder herstellen kann.

5. Dass endlich, so wie ich allerwärts auf Gewissenhaftigkeit der Bekenner eines Offenbarungsglaubens, nämlich nicht mehr davon vorzugeben, als sie wirklich wissen, oder Andern dasjenige zu glauben aufzudringen, was sie doch selbst nicht mit völliger Gewissheit zu erkennen sich bewusst sind, gedrungen habe, ich auch an mir selbst das Gewissen, gleichsam als den göttlichen Richter in mir, bei Abfassung meiner die Religion betreffenden Schriften nie aus dem Auge verloren habe, vielmehr jeden, ich will nicht sagen, seelenverderblichen Irrthum, sondern auch nur mir etwa anstössigen Ausdruck durch freiwilligen Widerruf nicht würde gesäumt haben zu tilgen, vornehmlich in meinem 71sten Lebensjahre, wo der Gedanke sich von selbst aufdringt, dass es wohl sein könne, ich müsse dereinst einem herzenskundigen Weltrichter davon Rechenschaft ablegen; daher ich diese meine Verantwortung jetzt vor der höchsten Landesherrschaft mit voller Gewissenhaftigkeit als mein unveränderliches freimüthiges Bekenntniss beizubringen kein Bedenken trage.

6. Was den zweiten Punkt betrifft, mir keine dergleichen (angeschuldigte) Entstellung und Herabwürdigung des Christenthums künftighin zu Schulden kommen zu lassen, so finde ich, um als Ew. Majestät treuer Unterthan darüber in keinen Verdacht zu gerathen, das Sicherste, dass ich mich fernerhin aller öffentlichen Vorträge in Sachen der Religion, es sei der natürlichen oder der geoffenbarten, in Vorlesungen sowohl als in Schriften völlig enthalte und mich hiemit dazu verbinde.

Ich ersterbe in devotestem Gehorsam
Ew. Königl. Majestät
allerunterthänigster Knecht.

kommen zu lassen." — In Ansehung beider Stücke ermangle nicht den Beweis meines allerunterthänigsten Gehorsams Ew. Königl. Maj. in folgender Erklärung zu Füssen zu legen:

Was das Erste, nämlich die gegen mich erhobene Anklage betrifft, so ist meine gewissenhafte Verantwortung folgende:

Dass ich als Lehrer der Jugend, d. i. wie ich es verstehe, in akademischen Vorlesungen, niemals Beurtheilung der heil. Schrift und des Christenthums eingemischt habe, noch habe einmischen können, würden schon die von mir zum Grunde gelegten Handbücher Baumgarten's, als welche allein einige Beziehung auf einen solchen Vortrag haben dürften, beweisen; weil in diesen nicht einmal ein Titel von Bibel und Christenthum enthalten ist, und als blosser Philosophie auch nicht enthalten sein kann; der Fehler aber über die Grenzen einer vorhandenen Wissenschaft auszuschweifen, oder sie in einander laufen zu lassen, mir, der ich ihn jederzeit gerügt und dawider gewarnt habe, am wenigsten wird vorgeworfen werden können.

Dass ich auch nicht etwa als Volkslehrer, in Schriften, namentlich nicht im Buche: „Religion innerhalb den Grenzen u. s. w.," mich gegen die allerhöchste, mir bekannte landesväterliche Absichten vergangen, d. i. der öffentlichen Landesreligion Abbruch gethan habe; welches schon daraus erhellt, dass jenes Buch dazu gar nicht geeignet, vielmehr für das Publikum ein unverständliches, verschlossenes Buch, und nur eine Verhandlung zwischen Fakultätsgelehrten vorstellt, wovon das Volk keine Notiz nimmt; in Ansehung deren aber die Fakultäten selbst frei bleiben, nach ihrem besten Wissen und Gewissen öffentlich zu urtheilen, und nur die eingesetzten Volkslehrer (in Schulen und auf Kanzeln) an dasjenige Resultat jener Verhandlungen, was die Landesherrschaft zum öffentlichen Vortrage für diese sanktionirt, gebunden werden, und zwar darum, weil die letztere sich ihren eigenen Religionsglauben auch nicht selbst ausgedacht, sondern ihn nur auf demselben Wege, nämlich der Prüfung und Berichtigung durch dazu sich qualifizirende Fakultäten (die theologische und philosophische) hat überkommen können, mithin die Lan-

desherrschaft diese nicht allein zuzulassen, sondern auch von ihnen zu fordern berechtigt ist, alles, was sie in einer öffentlichen Landesreligion zuträglich finden, durch ihre Schriften zur Kenntniss der Regierung gelangen zu lassen.

Dass ich in dem genannten Buche, weil es gar keine Würdigung des Christenthums enthält, mir auch keine Abwürdigung desselben habe zu Schulden kommen lassen. Denn eigentlich enthält es nur die Würdigung der natürlichen Religion. Die Anführung einiger biblischer Schriftstellen, zur Bestätigung gewisser reiner Vernunftlehren der Religion, kann allein zu diesem Missverstande Veranlassung gegeben haben. Aber der sel. Michaelis, der in seiner philosophischen Moral ebenso verfuhr, erklärte sich schon hierüber dahin, dass er dadurch weder etwas Biblisches in die Philosophie hinein, noch etwas Philosophisches aus der Bibel heraus zu bringen gemeint sei, sondern nur seinen Vernunftsätzen, durch wahre oder vermeinte Einstimmung mit Anderer (vielleicht Dichter und Redner) Urtheile, Licht und Bestätigung gäbe. — Wenn aber die Vernunft hiebei so spricht, als ob sie für sich selbst hinlänglich, die Offenbarungslehre also überflüssig wäre (welches, wenn es objektiv so verstanden werden sollte, wirklich für Abwürdigung des Christenthums gehalten werden müsste), so ist dieses wohl nichts, als der Ausdruck der Würdigung ihrer selbst; nicht nach ihrem Vermögen, nach dem was sie als zu thun vorschreibt, sofern aus ihr allein Allgemeinheit, Einheit und Nothwendigkeit der Glaubenslehren hervorgeht, die das Wesentliche einer Religion überhaupt ausmachen, welches im Moralisch-Praktischen (dem, was wir thun sollen) besteht, wogegen das, was wir auf historische Beweisgründe zu glauben Ursache haben (denn hiebei gilt kein Sollen), d. i. die Offenbarung, als an sich zufällige Glaubenslehre, für ausserwesentlich, darum aber doch nicht für unnöthig und überflüssig angesehen wird; weil sie den theoretischen Mangel des reinen Vernunftglaubens, den dieser nicht ableugnet, z. B. in den Fragen über den Ursprung des Bösen, den Uebergang von diesem zum Guten, die Gewissheit des Menschen im letzteren Zustande zu sein u. dgl., zu ergänzen dienlich, und als Befriedigung eines

Bedürfnisses dazu nach Verschiedenheit der Zeitumstände und Personen mehr oder weniger beizutragen behülflich ist.

Dass ich ferner meine grosse Hochachtung für die biblische Glaubenslehre im Christenthum unter anderen auch durch die Erklärung in demselben obbenannten Buche bewiesen habe, dass die Bibel, als das beste vorhandene, zur Gründung und Erhaltung einer wahrhaftig seelenbessernden Landesreligion auf unabsehliche Zeiten taugliche Leitmittel der öffentlichen Religionsunterweisung darin von mir angepriesen, und daher auch die Unbescheidenheit gegen die theoretischen, Geheimniss enthaltenden Lehren derselben, in Schulen oder auf Kanzeln, oder in Volksschriften (denn in Fakultäten muss es erlaubt sein), Einwürfe und Zweifel dagegen zu erregen von mir getadelt und für Unfug erklärt worden; welches aber noch nicht die grösste Achtungsbezeugung für das Christenthum ist. Denn die hier aufgeführte Zusammenstimmung desselben mit dem reinsten moralischen Vernunftglauben ist die beste und dauerhafteste Lobrede desselben; weil eben dadurch, nicht durch historische Gelehrsamkeit, das so oft entartete Christenthum immer wieder hergestellt worden ist, und ferner bei ähnlichen Schicksalen, die auch künftig nicht ausbleiben werden, allein wiederum hergestellt werden kann.

Dass ich endlich, sowie ich anderen Glaubensbekennern jederzeit und vorzüglich gewissenhafte Aufrichtigkeit, nicht mehr davon vorzugeben und Anderen als Glaubensartikel aufzudringen, als sie selbst davon gewiss sind, empfohlen, ich auch diesen Richter in mir selbst bei Abfassung meiner Schriften jederzeit als mir zur Seite stehend vorgestellt habe, um mich von jedem, nicht allein seelenverderblichen Irrthum, sondern selbst jeder Anstoss erregenden Unbehutsamkeit im Ausdrucke entfernt zu halten; weshalb ich auch jetzt in meinem 71sten Lebensjahre, wo der Gedanke leicht aufsteigt, es könne wohl sein, dass ich für alles dieses in Kurzem einem Weltrichter als Herzenskündiger Rechenschaft geben müsse, die gegenwärtige, mir wegen meiner Lehre abgeforderte Verantwortung, als mit völliger *Gewissenhaftigkeit* abgefasst freimüthig einreichen kann.

Was den *zweiten Punkt betrifft*: mir keine

dergleichen (angeschuldigte) Entstellung und Herabwürdigung des Christenthums künftighin zu Schulden kommen zu lassen; so halte ich, um auch dem mindesten Verdachte darüber vorzubeugen, für das Sicherste, hiemit, als Ew. Königl. Maj. getreuester Unterthan,*) feierlichst zu erklären: dass ich mich fernerhin aller öffentlichen Vorträge, die Religion betreffend, es sei die natürliche oder geoffenbarte, sowohl in Vorlesungen als in Schriften, gänzlich enthalten werde.

In tiefster Devotion ersterbe ich u. s. w.

Die weitere Geschichte des fortwährenden Treibens zu einem sich immer mehr von der Vernunft entfernenden Glauben ist bekannt.

Die Prüfung der Kandidaten zu geistlichen Aemtern ward nun einer Glaubenskommission anvertraut, der ein *Schema Examinationis*, nach pietistischem

---

*) Auch diesen Ausdruck wählte ich vorsichtig, damit ich nicht der Freiheit meines Urtheils in diesem Religionsprozess auf immer, sondern nur so lange Se. Maj. am Leben wäre, entsagte.†)

†) Auf diese Anmerkung bezieht sich folgende Aufzeichnung, welche F. W. Schubert (s. Raumer's historisches Taschenbuch f. 1838, S. 625) aus Kant's Nachlasse mitgetheilt hat. „Widerruf und Verleugnung seiner inneren Ueberzeugung ist niederträchtig und kann Niemandem zugemuthet werden, aber Schweigen in einem Falle, wie der gegenwärtige ist, ist Unterthanspflicht; und wenn alles, was man sagt, wahr sein muss, so ist darum nicht auch Pflicht, alle Wahrheit öffentlich zu sagen. Auch habe ich in jener Schrift (der Religion innerhalb den Grenzen der blossen Vernunft) nie ein Wort zugesetzt oder abgenommen, wobei ich gleichwohl meinen Verleger, weil es dessen Eigenthum ist, nicht habe hindern können, eine zweite Auflage davon zu drucken. — Auch ist in meiner Vertheidigung der Ausdruck, dass ich als Ihro Majestät treuester Unterthan von der biblischen Religion niemals, weder schriftlich, noch in Vorlesungen mündlich öffentlich sprechen wolle, mit Fleiss so bestimmt worden, damit beim etwaigen Ableben des Monarchen vor meinem, da ich alsdann Unterthan des folgenden sein würde, ich wiederum in meine Freiheit zu denken eintreten könnte.“

Zuschnitte, zum Grunde lag, welche gewissenhafte Kandidaten der Theologie zu Schaaren von geistlichen-Aemtern verscheuchte und die Juristenfakultät übervölkerte; eine Art von Auswanderung, die zufälliger Weise nebenbei auch ihren Nutzen gehabt haben mag. — Um einen kleinen Begriff vom Geiste dieser Kommission zu geben, so ward, nach der Forderung einer vor der Begnadigung nothwendig vorhergehenden Zerknirschung, noch ein tiefer reuiger Gram (*moeror animi*) erfordert, und von diesem nun gefragt: ob ihn der Mensch sich auch selbst geben könne? *Quod negandum ac pernegandum*, war die Antwort; der reuevolle Sünder muss sich diese Reue besonders vom Himmel erbitten. — Nun fällt ja in die Augen, dass den, welcher um Reue (über seine Uebertretung) noch bitten muss, seine That wirklich nicht reuet; welches ebenso widersprechend aussieht, als wenn es vom Gebet heisst: es müsse, wenn es erhörlich sein soll, im Glauben geschehen. Denn wenn der Beter den Glauben hat, so braucht er nicht darum zu bitten; hat er ihn aber nicht, so kann er nicht erhörlich bitten.

Diesem Unwesen ist nunmehr gesteuert. Denn nicht allein zum bürgerlichen Wohl des gemeinen Wesens überhaupt, dem Religion ein höchstwichtiges Staatsbedürfniss ist, sondern besonders zum Vortheil der Wissenschaften, vermittelst eines diesen zu befördern eingesetzten Oberschulkollegiums, — hat sich neuerdings das glückliche Ereigniss zugetragen, dass die Wahl einer weisen Landesregierung einen erleuchteten Staatsmann getroffen hat, welcher, nicht durch einseitige Vorliebe für ein besonderes Fach derselben (die Theologie), sondern in Hinsicht auf das ausgebreitete Interesse des ganzen Lehrstandes, zur Beförderung desselben Beruf, Talent und Willen hat, und so das Fortschreiten der Kultur im Felde der Wissenschaften wider alle neue Eingriffe der Obskuranten sichern wird.

Unter dem allgemeinen Titel: „der Streit der Fakultäten“, erscheinen hier drei, in verschiedener Absicht,

auch zu verschiedenen Zeiten von mir abgefasste, gleichwohl aber doch zur systematischen Einheit ihrer Verbindung in einem Werk geeignete Abhandlungen; von denen ich nur späterhin inne ward, dass sie, als der Streit der unteren mit den drei oberen, (um der Zerstreuung vorzubeugen) schicklich in einem Bande sich zusammen finden können.[1])

Erster Abschnitt.

Der Streit der philosophischen Fakultät mit der theologischen.

Einleitung.

Es war kein übler Einfall desjenigen, der zuerst den Gedanken fasste und ihn zur öffentlichen Ausführung vorschlug, den ganzen Inbegriff der Gelehrsamkeit, (eigentlich die derselben gewidmeten Köpfe) gleichsam fabrikenmässig, durch Vertheilung der Arbeiten, zu behandeln, wo, soviel es Fächer der Wissenschaften giebt, soviel öffentliche Lehrer, Professoren, als Depositäre derselben, angestellt würden, die zusammen eine Art von gelehrtem gemeinen Wesen, Universität (auch hohe Schule) genannt, ausmachten, die ihre Autonomie hätte (denn über Gelehrte als solche können nur Gelehrte urtheilen); die daher vermittelst ihrer Fakultäten*) (kleiner, nach Verschiedenheit der Hauptfächer

---

*) Deren jede ihren Dekan als Regenten der Fakultät hat. Dieser aus der Astrologie entlehnte Titel, der ursprünglich einen der 3 Astralgeister bedeutete, welche einem Zeichen des Thierkreises (von 30°) vorstehen, deren jeder 10 Grade anführt, ist von den Gestirnen zuerst auf die Feldläger (*ab astris ad castra, vid.* Salmasius *de annis climacteriis pag.* 561) und zuletzt gar auf die Universitäten gezogen worden; ohne doch hiebei eben auf die Zahl 10 (der Professoren) zu sehen. Man wird es den Gelehrten nicht verdenken, dass sie, von denen fast alle Ehrentitel, mit denen sich jetzt Staatsleute ausschmücken, zuerst ausgedacht sind, sich selbst nicht vergessen haben.



der Gelehrsamkeit, in welche sich die Universitätsgelehrten theilen, verschiedener Gesellschaften) theils die aus niederen Schulen zu ihr aufstrebenden Lehrlinge aufzunehmen, theils auch freie (keine Glieder derselben ausmachende) Lehrer, Doktoren genannt, nach vorhergehender Prüfung, aus eigner Macht, mit einem von Jedermann anerkannten Rang zu versehen (ihnen einen Grad zu ertheilen), d. i. sie zu kreiren berechtigt wäre.

Ausser diesen zünftigen kann es noch zunftfreie Gelehrte geben, die nicht zur Universität gehören, sondern, indem sie bloss einen Theil des grossen Inbegriffs der Gelehrsamkeit bearbeiten, entweder gewisse freie Korporationen (Akademien, auch Societäten der Wissenschaften genannt) als so viel Werkstätten ausmachen, oder gleichsam im Naturzustande der Gelehrsamkeit leben, und jeder für sich ohne öffentliche Vorschrift und Regel sich mit Erweiterung oder Verbreitung derselben als Liebhaber beschäftigen.

Von den eigentlichen Gelehrten sind noch die Literaten (Studirte) zu unterscheiden, die, als Instrumente der Regierung, von dieser zu ihrem eigenen Zweck (nicht eben zum Besten der Wissenschaften) mit einem Amte bekleidet, zwar auf der Universität ihre Schule gemacht haben müssen, allenfalls aber Vieles davon (was die Theorie betrifft) auch können vergessen haben, wenn sie nur so viel, als zur Führung eines bürgerlichen Amts, das seinen Grundlehren nach nur von Gelehrten ausgehen kann, erforderlich ist, nämlich empirische Kenntniss der Statuten ihres Amts (was also die Praxis angeht) übrig behalten haben; die man also Geschäftsleute oder Werkkundige der Gelehrsamkeit nennen kann. Diese, weil sie als Werkzeuge der Regierung (Geistliche, Justizbeamte und Aerzte) aufs Publikum gesetzlichen Einfluss haben und eine besondere Klasse von Literaten ausmachen, die nicht frei sind, aus eigener Weisheit, sondern nur unter der Censur der Fakultäten von der Gelehrsamkeit öffentlichen Gebrauch zu machen, müssen, weil sie sich unmittelbar ans Volk wenden, welches aus Idioten besteht, (wie etwa der Klerus an die Laiker) in ihrem Fache aber zwar nicht die gesetzgebende, doch zum Theil die ausübende Gewalt haben, von der Regierung sehr in Ordnung gehalten

werden, damit sie sich nicht über die richtende, welche den Fakultäten zukommt, wegsetzen.

Eintheilung der Fakultäten überhaupt.

Nach dem eingeführten Gebrauch werden sie in zwei Klassen, die der drei obern Fakultäten und die einer unteren eingetheilt. Man sieht wohl, dass bei dieser Eintheilung und Benennung nicht der Gelehrtenstand, sondern die Regierung befragt worden ist. Denn zu den obern werden nur diejenigen gezählt, deren Lehren, ob sie so oder anders beschaffen sein oder öffentlich vorgetragen werden sollen, es die Regierung selbst interessirt; da hingegen diejenige, welche nur das Interesse der Wissenschaft zu besorgen hat, die untere genannt wird, weil diese es mit ihren Sätzen halten mag, wie sie es gut findet. Die Regierung aber interessirt das am allermeisten, wodurch sie sich den stärksten und daurendsten Einfluss aufs Volk verschafft, und dergleichen sind die Gegenstände der oberen Fakultäten. Daher behält sie sich das Recht vor, die Lehren der oberen selbst zu sanktioniren; die der untern überlässt sie der eigenen Vernunft des gelehrten Volks. — Wenn sie aber gleich Lehren sanktionirt, so lehrt sie (die Regierung) doch nicht selbst; sondern will nur, dass gewisse Lehren von den respektiven Fakultäten in ihren öffentlichen Vortrag aufgenommen, und die ihnen entgegengesetzten davon ausgeschlossen werden sollen. Denn sie lehrt nicht, sondern befehligt nur die, welche lehren, (mit der Wahrheit mag es bewandt sein, wie es wolle) weil sie sich bei Antretung ihres Amts*) durch

*) Man muss es gestehen, dass der Grundsatz des grossbrittanischen Parlaments: die Rede ihres Königs vom Thron sei als ein Werk seines Ministers anzusehen, (da es der Würde eines Monarchen zuwider sein würde, sich Irrthum, Unwissenheit oder Unwahrheit vorrücken zu lassen, gleichwohl aber das Haus über ihren Inhalt zu urtheilen, ihn zu prüfen und anzufechten berechtigt sein muss) dass, sage ich, dieser Grundsatz sehr fein und richtig ausgedacht sei. Ebenso muss auch die Auswahl gewisser Lehren,

einen Vertrag mit der Regierung dazu verstanden haben. — Eine Regierung, die sich mit den Lehren, also auch mit der Erweiterung oder Verbesserung der Wissenschaften befasste, mithin selbst, in höchster Person, den Gelehrten spielen wollte, würde sich durch diese Pedanterei nur um die ihr schuldige Achtung bringen, und es ist unter ihrer Würde, sich mit dem Volk (dem Gelehrtenstande desselben) gemein zu machen, welches keinen Scherz versteht und alle, die sich mit Wissenschaften bemengen, über einen Kamm schiert.

Es muss zum gelehrten gemeinen Wesen durchaus auf der Universität noch eine Fakultät geben, die in Ansehung ihrer Lehren vom Befehle der Regierung unabhängig,*) keine Befehle zu geben, aber doch alle zu beurtheilen, die Freiheit habe, die mit dem wissenschaftlichen Interesse, d. i. mit dem der Wahrheit zu thun hat, wo die Vernunft öffentlich zu sprechen berechtigt sein muss; weil ohne eine solche die Wahrheit (zum Schaden der Regierung selbst) nicht an den Tag kommen würde, die Vernunft aber ihrer Natur nach frei ist und keine Befehle etwas für wahr zu halten (kein *crede*, sondern nur ein freies *credo*) an-

---

welche die Regierung zum öffentlichen Vortrage ausschliesslich sanktionirt, der Prüfung der Gelehrten ausgesetzt bleiben, weil sie nicht als das Produkt des Monarchen, sondern eines dazu befehligten Staatsbeamten, von dem man annimmt, er könne auch wohl den Willen seines Herrn nicht recht verstanden oder auch verdreht haben, angesehen werden müsse.

*) Ein französischer Minister berief einige der angesehensten Kaufleute zu sich und verlangte von ihnen Vorschläge, wie dem Handel aufzuhelfen sei; gleich als ob er darunter den besten zu wählen verstände. Nachdem Einer dies, der Andere das in Vorschlag gebracht hatte, sagte ein alter Kaufmann, der so lange geschwiegen hatte: schafft gute Wege, schlagt gut Geld, gebt ein promptes Wechselrecht u. dgl., übrigens aber „lasst uns machen." Dies wäre ungefähr die Antwort, welche die philosophische Fakultät, wenn die Regierung sie um die Lehren befrüge, die sie den Gelehrten überhaupt vorzuschreiben habe: den Fortschritt der Einsichten und Wissenschaften nur nicht zu hindern.

nimmt. — Dass aber eine solche Fakultät, unerachtet dieses grossen Vorzugs (der Freiheit), dennoch die untere genannt wird, davon ist die Ursache in der Natur des Menschen anzutreffen: dass nämlich der, welcher befehlen kann, ob er gleich ein demüthiger Diener eines Andern ist, sich doch vornehmer dünkt, als ein Anderer, der zwar frei ist, aber Niemandem zu befehlen hat.[2])

I.

Vom Verhältnisse der Fakultäten.

Erster Abschnitt.

Begriff und Eintheilung der oberen Fakultäten.

Man kann annehmen, dass alle künstlichen Einrichtungen, welche eine Vernunftidee (wie die von einer Regierung ist) zum Grunde haben, die sich an einem Gegenstande der Erfahrung (dergleichen das ganze gegenwärtige Feld der Gelehrsamkeit) praktisch beweisen soll, nicht durch bloss zufällige Aufsammlung und willkürliche Zusammenstellung vorkommender Fälle, sondern nach irgend einem in der Vernunft, wenngleich nur dunkel liegenden Prinzip und darauf gegründeten Plan versucht worden sind, der eine gewisse Art der Eintheilung nothwendig macht.

Aus diesem Grunde kann man annehmen, dass die Organisation einer Universität in Ansehung ihrer Klassen und Fakultäten nicht so ganz vom Zufall abgehangen habe, sondern dass die Regierung, ohne deshalb eben ihr frühe Weisheit und Gelehrsamkeit anzudichten, schon durch ihr eigenes gefühltes Bedürfniss, (vermittelst gewisser Lehren aufs Volk zu wirken) *a priori* auf ein Prinzip der Eintheilung, was sonst empirischen Ursprungs zu sein scheint, habe kommen können, das mit dem jetzt angenommenen glücklich zusammentrifft; wiewohl ich ihr darum, als ob sie fehlerfrei sei, nicht das Wort reden will.

Nach der Vernunft (d. h. objektiv) würden die Triebfedern, welche die Regierung zu ihrem Zweck (auf das

Volk Einfluss zu haben), benutzen kann, in folgender Ordnung stehen: zuerst eines Jeden ewiges Wohl, dann das bürgerliche als Glied der Gesellschaft, endlich das Leibeswohl (lange leben und gesund sein). Durch die öffentlichen Lehren in Ansehung des ersten kann die Regierung selbst auf das Innere der Gedanken und die verschlossensten Willensmeinungen der Unterthanen, jene zu entdecken, diese zu lenken, den grössten Einfluss haben; durch die, so sich aufs zweite beziehen, ihr äusseres Verhalten unter dem Zügel öffentlicher Gesetze halten; durch die dritte sich die Existenz eines starken und zahlreichen Volks sichern, welches sie zu ihren Absichten brauchbar findet. — — Nach der Vernunft würde also wohl die gewöhnliche angenommene Rangordnung unter den oberen Fakultäten stattfinden; nämlich zuerst die theologische, darauf die der Juristen und zuletzt die medizinische Fakultät. Nach dem Naturinstinkt hingegen würde dem Menschen der Arzt der wichtigste Mann sein, weil dieser ihm sein Leben fristet, darauf allererst der Rechtserfahrne, der ihm das zufällige Seine zu erhalten verspricht und nur zuletzt, (fast nur wenn es zum Sterben kommt), ob es zwar um die Seligkeit zu thun ist, der Geistliche gesucht werden; weil auch dieser selbst, so sehr er auch die Glückseligkeit der künftigen Welt preiset, doch, da er nichts von ihr vor sich sieht, sehnlich wünscht, von dem Arzt in diesem Jammerthal immer noch einige Zeit erhalten zu werden.

Alle drei obere Fakultäten gründen die ihnen von der Regierung anvertrauten Lehren auf Schrift, welches im Zustande eines durch Gelehrsamkeit geleiteten Volks auch nicht anders sein kann, weil ohne diese es keine beständige, für Jedermann zugängliche Norm, darnach es sich richten könnte, geben würde. Dass eine solche Schrift (oder Buch) Statute, d. i. von der Willkür eines Obern ausgehende (für sich selbst nicht aus der Vernunft entspringende) Lehren enthalten müsse, versteht sich von selbst; weil diese sonst nicht als von der Regierung sanktionirt, schlechthin Gehorsam fordern

könnte, und dieses gilt auch von dem Gesetzbuche, selbst in Ansehung derjenigen öffentlich vorzutragenden Lehren, die zugleich aus der Vernunft abgeleitet werden könnten, auf deren Ansehen aber jenes keine Rücksicht nimmt, sondern den Befehl eines äusseren Gesetzgebers zum Grunde legt. — Von dem Gesetzbuch, als dem Kanon, sind diejenigen Bücher, welche als (vermeintlich) vollständiger Auszug des Geistes des Gesetzbuchs zum fasslicheren Begriff und sichereren Gebrauch des gemeinen Wesens (der Gelehrten und Ungelehrten) von den Fakultäten abgefasst werden, wie etwa die symbolischen Bücher, gänzlich unterschieden. Sie können nur verlangen als Organon, um den Zugang zu jenem zu erleichtern, angesehen zu werden und haben gar keine Auktorität; selbst dadurch nicht, dass sich etwa die vornehmsten Gelehrten von einem gewissen Fache darüber geeinigt haben, ein solches Buch statt Norm für ihre Fakultät gelten zu lassen, wozu sie gar nicht befugt sind, sondern sie einstweilen als Lehrmethode einzuführen, die aber nach Zeitumständen veränderlich bleibt und überhaupt auch nur das Formale des Vortrags betreffen kann, im Materialen der Gesetzgebung aber schlechterdings nichts ausmacht.

Daher schöpft der biblische Theolog (als zur obern Fakultät gehörig) seine Lehren nicht aus der Vernunft, sondern aus der Bibel, der Rechtslehrer nicht aus dem Naturrecht, sondern aus dem Landrecht, der Arzneigelehrte seine ins Publikum gehende Heilmethode nicht aus der Physik des menschlichen Körpers, sondern aus der Medizinalordnung. — Sobald eine dieser Fakultäten etwas als aus der Vernunft Entlehntes einzumischen wagt, so verletzt sie die Auktorität der durch sie gebietenden Regierung und kommt ins Gehäge der philosophischen, die ihr alle glänzenden, von jener geborgten Federn ohne Verschonen abzieht und mit ihr nach dem Fuss der Gleichheit und Freiheit verfährt. — Daher müssen die obern Fakultäten am meisten darauf bedacht sein, sich mit der untern ja nicht in Missheirath einzulassen, sondern sie fein weit in ehrerbietiger Entfernung von sich abzuhalten, damit das Ansehen ihrer Statute nicht durch die freien Vernünfteleien der letzteren Abbruch leide. [2])

A.

Eigenthümlichkeit der theologischen Fakultät.

Dass ein Gott sei, beweiset der biblische Theolog daraus, dass er in der Bibel geredet hat, worin diese auch von seiner Natur (selbst bis dahin, wo die Vernunft mit der Schrift nicht Schritt halten kann, z. B. vom unerreichbaren Geheimniss seiner dreifachen Persönlichkeit) spricht. Dass aber Gott selbst durch die Bibel geredet habe, kann und darf, weil es eine Geschichtssache ist, der biblische Theolog, als ein solcher, nicht beweisen; denn das gehört zur philosophischen Fakultät. Er wird es also als Glaubenssache auf ein gewisses (freilich nicht erweisliches oder erklärliches) Gefühl der Göttlichkeit derselben, selbst für den Gelehrten, gründen, die Frage aber wegen dieser Göttlichkeit (im buchstäblichen Sinne genommen) des Ursprungs derselben im öffentlichen Vortrage ans Volk gar nicht aufwerfen müssen; weil dieses sich darauf als eine Sache der Gelehrsamkeit doch gar nicht versteht und hiedurch nur in vorwitzige Grübeleien und Zweifel verwickelt werden würde; da man hingegen hierin weit sicherer auf das Zutrauen rechnen kann, was das Volk in seine Lehrer setzt. — Den Sprüchen der Schrift einen mit dem Ausdruck nicht genau zusammentreffenden, sondern etwa moralischen Sinn unterzulegen, kann er auch nicht befugt sein, und, da es keinen von Gott autorisirten menschlichen Schriftausleger giebt, muss der biblische Theolog eher auf übernatürliche Eröffnung des Verständnisses durch einen in alle Wahrheit leitenden Geist rechnen, als zugeben, dass die Vernunft sich darein menge und ihre (aller höheren Autorität ermangelnde) Auslegung geltend mache. — Endlich was die Vollziehung der göttlichen Gebote an unserem Willen betrifft, so muss der biblische Theolog ja nicht auf die Natur, d. i. das eigene moralische Vermögen des Menschen (die Tugend), sondern auf die Gnade (eine übernatürliche, dennoch zugleich moralische Einwirkung) rechnen, deren aber der Mensch auch nicht anders, als vermittelst eines inniglich das Herz umwandelnden Glaubens theilhaftig

werden, diesen Glauben selbst aber doch wiederum von der Gnade erwarten kann. — Bemengt der biblische Theolog sich in Ansehung irgend eines dieser Sätze mit der Vernunft, gesetzt, dass diese auch mit der grössten Aufrichtigkeit und dem grössten Ernst auf dasselbe Ziel hinstrebte, so überspringt er (wie der Bruder des Romulus) die Mauer des allein seligmachenden Kirchenglaubens und verläuft sich in das offene freie Feld der eigenen Beurtheilung und Philosophie, wo er, der geistlichen Regierung entlaufen, allen Gefahren der Anarchie ausgesetzt ist. — Man muss aber wohl merken, dass ich hier vom reinen (*purus, putus*) *) biblischen Theologen rede, der von dem verschrieenen Freiheitsgeist der Vernunft und Philosophie noch nicht angesteckt ist. Denn sobald wir zwei Geschäfte von verschiedener Art vermengen und in einander laufen lassen, können wir uns von der Eigenthümlichkeit jedes einzelnen derselben keinen bestimmten Begriff machen.

B.

Eigenthümlichkeit der Juristenfakultät.

Der schriftgelehrte Jurist sucht die Gesetze der Sicherung des Mein und Dein (wenn er, wie er soll, als Beamter der Regierung verfährt) nicht in seiner Vernunft, sondern im öffentlich gegebenen und höchsten Orts sanktionirten Gesetzbuch. Den Beweis der Wahrheit und Rechtmässigkeit derselben, imgleichen die Vertheidigung wider die dagegen gemachte Einwendung der Vernunft kann man billiger Weise von ihm nicht fordern. Denn die Verordnungen machen allererst, dass etwas recht ist, und nun nachzufragen, ob auch die Verordnungen selbst recht sein mögen, muss von den Juristen als ungereimt geradezu abgewiesen werden. Es wäre lächerlich, sich dem Gehorsam gegen einen äussern und obersten Willen darum, weil dieser, angeblich, nicht mit der Vernunft übereinstimmt, entziehen zu wollen. Denn darin besteht eben das Ansehen der Regierung, dass sie den Unterthanen nicht die Freiheit lässt, nach ihren eigenen Begriffen, sondern nach Vorschrift der gesetzgebenden Gewalt über Recht und Unrecht zu urtheilen.

*) „Weiter nichts als reinen.“ A. d. H.

In einem Stücke aber ist es mit der Juristenfakultät für die Praxis doch besser bestellt, als mit der theologischen; dass nämlich jene einen sichtbaren Ausleger der Gesetze hat, nämlich entweder an einem Richter, oder, in der Appellation von ihm, an einer Gesetzkommission und (in der höchsten) am Gesetzgeber selbst, welches in Ansehung der auszulegenden Sprüche eines heiligen Buchs der theologischen Fakultät nicht so gut wird. Doch wird dieser Vorzug andererseits durch einen nicht geringeren Nachtheil aufgewogen, nämlich dass die weltlichen Gesetzbücher der Veränderung unterworfen bleiben müssen, nachdem die Erfahrung mehr oder bessere Einsichten gewährt, dahingegen das heilige Buch keine Veränderung (Verminderung oder Vermehrung) statuirt und für immer geschlossen zu sein behauptet. Auch findet die Klage der Juristen, dass es beinahe vergeblich sei, eine genau bestimmte Norm der Rechtspflege (*jus certum*) zu hoffen, beim biblischen Theologen nicht statt. Denn dieser lässt sich den Anspruch nicht nehmen, dass seine Dogmatik nicht eine solche klare und auf alle Fälle bestimmte Norm enthalte. Wenn überdem die juristischen Praktiker, (Advokaten oder Justizkommissarien), die dem Klienten schlecht gerathen und ihn dadurch in Schaden versetzt haben, darüber doch nicht verantwortlich sein wollen (*ob consilium nemo tenetur*), so nehmen es doch die theologischen Geschäftsmänner (Prediger und Seelsorger) ohne Bedenken auf sich und stehen dafür, nämlich dem Tone nach, dass alles so auch in der künftigen Welt werde abgeurtheilt werden, als sie es in dieser abgeschlossen haben; obgleich, wenn sie aufgefordert würden, sich förmlich zu erklären, ob sie für die Wahrheit alles dessen, was sie auf biblische Autorität geglaubt wissen wollen, mit ihrer Seele Gewähr zu leisten sich getrauten, sie wahrscheinlicher Weise sich entschuldigen würden. Gleichwohl liegt es doch in der Natur der Grundsätze dieser Volkslehrer, die Richtigkeit ihrer Versicherung keineswegs bezweifeln zu lassen, welches sie freilich um desto sicherer thun können, weil sie in diesem Leben keine Widerlegung derselben durch Erfahrung befürchten dürfen.

C.

Eigenthümlichkeit der medizinischen Fakultät.

Der Arzt ist ein Künstler, der doch, weil seine Kunst von der Natur unmittelbar entlehnt und um deswillen von einer Wissenschaft der Natur abgeleitet werden muss, als Gelehrter irgend einer Fakultät untergeordnet ist, bei der er seine Schule gemacht haben und deren Beurtheilung er unterworfen bleiben muss. — Weil aber die Regierung an der Art, wie er die Gesundheit des Volks behandelt, nothwendig grosses Interesse nimmt; so ist sie berechtigt, durch eine Versammlung ausgewählter Geschäftsleute dieser Fakultät (praktischer Aerzte) über das öffentliche Verfahren der Aerzte durch ein Obersanitätskollegium und Medizinalverordnungen Aufsicht zu haben. Die letzteren aber bestehen, wegen der besondern Beschaffenheit dieser Fakultät, dass sie nämlich ihre Verhaltungsregeln nicht, wie die vorigen zwei obern, von Befehlen eines Oberen, sondern aus der Natur der Dinge selbst hernehmen muss, — wesshalb ihre Lehren auch ursprünglich der philosophischen Fakultät, im weitesten Verstande genommen, angehören müssten, — nicht sowohl in dem, was die Aerzte thun, als was sie unterlassen sollen: nämlich erstlich, dass es fürs Publikum überhaupt Aerzte, zweitens, dass es keine Afterärzte gebe (kein *jus impune occidendi*, nach dem Grundsatz: *fiat experimentum in corpore vili*).*) Da nun die Regierung nach dem ersten Prinzip für die öffentliche Bequemlichkeit, nach dem zweiten für die öffentliche Sicherheit (in der Gesundheitsangelegenheit des Volks) sorgt, diese zwei Stücke aber eine Polizei ausmachen, so wird alle Medizinalordnung eigentlich nur die medizinische Polizei betreffen.

Diese Fakultät ist also viel freier, als die beiden ersten unter den obern, und der philosophischen sehr nahe verwandt; ja was die Lehren derselben betrifft, wodurch Aerzte gebildet werden, gänzlich frei, weil es für sie keine durch höchste Autorität sanktionirte, sondern nur aus der Natur geschöpfte Bücher geben

---

*) Kein Recht, straflos zu tödten, nach dem Grundsatz: der Versuch muss an einem gemeinen Körper gemacht werden. A. d. H.

kann, auch keine eigentlichen Gesetze, (wenn man darunter den unveränderlichen Willen des Gesetzgebers versteht) sondern nur Verordnungen (Edikte), welche zu kennen nicht Gelehrsamkeit ist, als zu der ein systematischer Inbegriff von Lehren erfordert wird, den zwar die Fakultät besitzt, welchen aber (als in keinem Gesetzbuch enthalten) die Regierung zu sanktioniren nicht Befugniss hat, sondern jener überlassen muss, indessen sie durch Dispensatorien und Lazarethanstalten den Geschäftsleuten derselben ihre Praxis im öffentlichen Gebrauch nur zu befördern bedacht ist. — Diese Geschäftsmänner (die Aerzte) aber bleiben in Fällen, welche, als die medizinische Polizei betreffend, die Regierung interessiren, dem Urtheile ihrer Fakultät unterworfen. [8])

Zweiter Abschnitt.

Begriff und Eintheilung der unteren Fakultät.

Man kann die untere Fakultät diejenige Klasse der Universität nennen, die, oder sofern sie sich nur mit Lehren beschäftigt, welche nicht auf den Befehl eines Oberen zur Richtschnur angenommen werden. Nun kann es zwar geschehen, dass man eine praktische Lehre aus Gehorsam befolgt; sie aber darum, weil es befohlen ist (*de par le roi*), für wahr anzunehmen, ist nicht allein objektiv, (als ein Urtheil, das nicht sein sollte) sondern auch subjektiv, (als ein solches, welches kein Mensch fällen kann,) schlechterdings unmöglich. Denn der irren will, wie er sagt, irrt wirklich nicht und nimmt das falsche Urtheil nicht in der That für wahr an, sondern giebt nur ein Fürwahrhalten fälschlich vor, das in ihm doch nicht anzutreffen ist. — Wenn also von der Wahrheit gewisser Lehren, die in öffentlichen Vortrag gebracht werden sollen, die Rede ist, so kann sich der Lehrer desfalls nicht auf höchsten Befehl berufen, noch der Lehrling vorgeben, sie auf Befehl geglaubt zu haben, sondern nur wenn vom Thun geredet wird. Alsdenn aber muss er doch, dass ein solcher Befehl wirklich ergangen, imgleichen, dass er ihm zu gehorchen verpflichtet oder wenigstens befugt sei, durch ein freies Urtheil erkennen, widrigenfalls seine Annahme ein leeres

Vorgeben und Lüge ist. — Nun nennt man das Vermögen, nach der Autonomie, d. i. frei (Prinzipien des Denkens überhaupt gemäss) zu urtheilen, die Vernunft. Also wird die philosophische Fakultät darum, weil sie für die Wahrheit der Lehren, die sie aufnehmen oder auch nur einräumen soll, stehen muss, insofern als frei und nur unter der Gesetzgebung der Vernunft, nicht der der Regierung stehend gedacht werden müssen.

Auf einer Universität muss aber auch ein solches Departement gestiftet, d. i. es muss eine philosophische Fakultät sein. In Ansehung der drei obern dient sie dazu, sie zu kontrolliren und ihnen eben dadurch nützlich zu werden, weil auf Wahrheit (der wesentlichen und ersten Bedingung der Gelehrsamkeit überhaupt) alles ankommt; die Nützlichkeit aber, welche die oberen Fakultäten zum Behuf der Regierung versprechen, nur ein Moment vom zweiten Range ist. — Auch kann man allenfalls der theologischen Fakultät den stolzen Anspruch, dass die philosophische ihre Magd sei, einräumen, (wobei doch noch immer die Frage bleibt: ob diese ihrer gnädigen Frau die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt) wenn man sie nur nicht verjagt oder ihr den Mund zubindet; denn eben diese Anspruchlosigkeit, bloss frei zu sein, aber auch frei zu lassen, bloss die Wahrheit, zum Vortheil jeder Wissenschaft, auszumitteln und sie zum beliebigen Gebrauch der oberen Fakultäten hinzustellen, muss sie der Regierung selbst als unverdächtig, ja als unentbehrlich empfehlen.

Die philosophische Fakultät enthält nun zwei Departemente, das eine der historischen Erkenntniss, (wozu Geschichte, Erdbeschreibung, gelehrte Sprachkenntniss, Humanistik mit allem gehört, was die Naturkunde von empirischem Erkenntniss darbietet) das andere der reinen Vernunfterkenntnisse, (reinen Mathematik und der reinen Philosophie, Metaphysik der Natur und der Sitten) und beide Theile der Gelehrsamkeit in ihrer wechselseitigen Beziehung auf einander. Sie erstreckt sich ebendarum auf alle Theile des menschlichen Wissens, (mithin auch historisch über die obern Fakultäten) nur dass sie nicht alle (nämlich die eigenthümlichen Lehren oder Gebote der obern) zum Inhalte,

sondern zum Gegenstande ihrer Prüfung und Kritik, in Absicht auf den Vortheil der Wissenschaften macht.

Die philosophische Fakultät kann also alle Lehren in Anspruch nehmen, um ihre Wahrheit der Prüfung zu unterwerfen. Sie kann von der Regierung, ohne dass diese ihrer eigentlichen, wesentlichen Absicht zuwider handle, nicht mit einem Interdikt belegt werden, und die obern Fakultäten müssen sich ihre Einwürfe und Zweifel, die sie öffentlich vorbringt, gefallen lassen, welches jene zwar allerdings lästig finden dürften, weil sie ohne solche Kritiker, in ihrem, unter welchem Titel es auch sei, einmal inne habenden Besitz ungestört ruhen und dabei noch despotisch hätten befehlen können. — Nur den Geschäftsleuten jeder oberen Fakultät (den Geistlichen, Rechtsbeamten und Aerzten) kann es allerdings verwehrt werden, dass sie den ihnen in Führung ihres respektiven Amts von der Regierung zum Vortrage anvertrauten Lehren nicht öffentlich widersprechen und den Philosophen zu spielen sich erkühnen; denn das kann nur den Fakultäten, nicht den von der Regierung bestellten Beamten erlaubt sein; weil diese ihr Wissen nur von jenen her haben. Die letzteren nämlich, z. B. Prediger und Rechtsbeamte, wenn sie ihre Einwendungen und Zweifel gegen die geistliche oder weltliche Gesetzgebung ans Volk zu richten sich gelüsten liessen, würden es dadurch gegen die Regierung aufwiegeln; dagegen die Fakultäten sie nur gegen einander, als Gelehrte, richten, wovon das Volk praktischer Weise keine Notiz nimmt, selbst wenn sie auch zu seiner Kenntniss gelangen, weil es sich selbst bescheidet, dass Vernünfteln nicht seine Sache sei, und sich daher verbunden fühlt, sich nur an dem zu halten, was ihm durch die dazu bestellten Beamten der Regierung verkündigt wird. — Diese Freiheit aber, die der untern Fakultät nicht geschmälert werden darf, hat den Erfolg, dass die obern Fakultäten (selbst besser belehrt) die Beamten immer mehr in das Gleis der Wahrheit bringen, welche dann, ihrerseits, auch über ihre Pflicht besser aufgeklärt, in der Abänderung des Vortrags keinen Anstoss finden werden; da er nur ein besseres Verständniss der Mittel zu ebendemselben Zweck ist, welches, ohne polemische und nur Unruhe erregende Angriffe auf bisher bestandene

Lehrweisen, mit völliger Beibehaltung des Materialen derselben gar wohl geschehen kann.[4])

Dritter Abschnitt.

Vom gesetzwidrigen Streit der oberen Fakultäten mit der unteren.

Gesetzwidrig ist ein öffentlicher Streit der Meinungen, mithin ein gelehrter Streit entweder der Materie wegen; wenn es gar nicht erlaubt wäre, über einen öffentlichen Satz zu streiten, weil es gar nicht erlaubt ist, über ihn und seinen Gegensatz öffentlich zu urtheilen; oder bloss der Form wegen; wenn die Art, wie er geführt wird, nicht in objektiven Gründen, die auf die Vernunft des Gegners gerichtet sind, sondern in subjektiven, sein Urtheil durch Neigung bestimmenden Bewegursachen besteht, um ihn durch List (wozu auch Bestechung gehört) oder Gewalt (Drohung) zur Einwilligung zu bringen.

Nun wird der Streit der Fakultäten um den Einfluss aufs Volk geführt, und diesen Einfluss können sie nur bekommen, sofern jede derselben das Volk glauben machen kann, dass sie das Heil desselben am besten zu befördern verstehe, dabei aber doch in der Art, wie sie dieses auszurichten gedenken, einander gerade entgegengesetzt sind.

Das Volk aber setzt sein Heil zu oberst nicht in der Freiheit, sondern in seinen natürlichen Zwecken, also in diesen drei Stücken: nach dem Tode selig, im Leben unter andern Mitmenschen des Seinen durch öffentliche Gesetze gesichert, endlich des physischen Genusses des Lebens an sich selbst (d. i. der Gesundheit und des langen Lebens) gewärtig zu sein.

Die philosophische Fakultät aber, die sich auf alle diese Wünsche nur durch Vorschriften, die sie aus der Vernunft entlehnt, einlassen kann, mithin dem Prinzip der Freiheit anhänglich ist, hält sich nur an das, was der Mensch selbst hinzuthun kann und soll: rechtschaffen zu leben, Keinem Unrecht zu thun, sich

mässig im Genusse und duldend in Krankheiten, und dabei vornehmlich auf die Selbsthülfe der Natur rechnend zu verhalten; zu welchem allem es freilich nicht eben grosser Gelehrsamkeit bedarf, wobei man dieser aber auch grösstentheils entbehren kann, wenn man nur seine Neigungen bändigen und seiner Vernunft das Regiment anvertrauen wollte, was aber, als Selbstbemühung dem Volk gar nicht gelegen ist.

Die drei obern Fakultäten werden nun vom Volk (das in obigen Lehren für seine Neigung zu geniessen, und Abneigung sich darum zu bearbeiten schlechten Ernst findet) aufgefordert, ihrerseits Propositionen zu thun, die annehmlicher sind; und da lauten die Ansprüche an die Gelehrten, wie folgt. — Was ihr Philosophen da schwatzet, wusste ich längst von selbst; ich will aber von euch als Gelehrten wissen: wie, wenn ich auch ruchlos gelebt hätte, ich dennoch kurz vor dem Thorschlusse mir ein Einlassbillet ins Himmelreich verschaffen, wie, wenn ich auch Unrecht habe, ich doch meinen Prozess gewinnen, und wie, wenn ich auch meine körperlichen Kräfte nach Herzenslust benutzt und missbraucht hätte, ich doch gesund bleiben und lange leben könne. Dafür habt ihr ja studirt, dass ihr mehr wissen müsst, als unser einer (von euch Idioten genannt), der auf nichts weiter, als auf gesunden Verstand Anspruch macht. — Es ist aber hier, als ob das Volk zu dem Gelehrten, wie zum Wahrsager und Zauberer ginge, der mit übernatürlichen Dingen Bescheid weiss; denn der Ungelehrte macht sich von einem Gelehrten, dem er etwas zumuthet, gern übergrosse Begriffe. Daher ist es natürlicher Weise vorauszusehen, dass, wenn sich Jemand für einen solchen Wundermann auszugeben nur dreist genug ist, ihm das Volk zufallen und die Seite der philosophischen Fakultät mit Verachtung verlassen werde.

Die Geschäftsleute der drei oberen Fakultäten sind aber jederzeit solche Wundermänner, wenn der philosophischen nicht erlaubt wird, ihnen öffentlich entgegen zu arbeiten, nicht um ihre Lehren zu stürzen, sondern nur der magischen Kraft, die ihnen und den damit verbundenen Observanzen das Publikum abergläubisch beilegt, zu widersprechen, als wenn sie bei einer passiven Uebergebung an solche kunstreiche Führer sich alles

Selbstthuns überhoben, und mit grosser Gemächlichkeit durch sie zu Erreichung jener angelegenen Zwecke schon werde geleitet werden.

Wenn die obern Fakultäten solche Grundsätze annehmen, (welches freilich ihre Bestimmung nicht ist) so sind und bleiben sie ewig im Streit mit der unteren; dieser Streit aber ist auch gesetzwidrig, weil sie die Uebertretung der Gesetze nicht allein als kein Hinderniss, sondern wohl gar als erwünschte Veranlassung ansehen, ihre grosse Kunst und Geschicklichkeit zu zeigen, alles wieder gut, ja noch besser zu machen, als es ohne dieselbe geschehen würde.

Das Volk will geleitet, d. i. (in der Sprache der Demagogen) es will betrogen sein. Es will aber nicht von den Fakultätsgelehrten, (denn deren Weisheit ist ihm zu hoch) sondern von den Geschäftsmännern derselben, die das Machwerk (*sçavoir faire*) verstehen, von den Geistlichen, Justizbeamten, Aerzten geleitet sein, die, als Praktiker, die vortheilhafteste Vermuthung für sich haben; dadurch dann die Regierung, die nur durch sie aufs Volk wirken kann, selbst verleitet wird, den Fakultäten eine Theorie aufzudringen, die nicht aus der reinen Einsicht der Gelehrten derselben entsprungen, sondern auf den Einfluss berechnet ist, den ihre Geschäftsmänner dadurch aufs Volk haben können, weil dieses natürlicher Weise dem am meisten anhängt, wobei es am wenigsten nöthig hat, sich selbst zu bemühen und sich seiner eigenen Vernunft zu bedienen, und wo am besten die Pflichten mit den Neigungen in Verträglichkeit gebracht werden können; z. B. im theologischen Fache, dass buchstäblich glauben, ohne zu untersuchen (selbst ohne einmal recht zu verstehen), was geglaubt werden soll, für sich heilbringend sei, und dass durch Begehung gewisser vorschriftmässigen Formalien unmittelbar Verbrechen können abgewaschen werden; oder im juristischen, dass die Befolgung des Gesetzes nach den Buchstaben der Untersuchung des Sinnes des Gesetzgebers überhebe.

Hier ist nun ein wesentlicher nie beizulegender gesetzwidriger Streit zwischen den obern und der untern Fakultät, weil das Prinzip der Gesetzgebung für die erstere, welches man der Regierung unterlegt, eine von



ihr autorisirte Gesetzlosigkeit selbst sein würde. — Denn da Neigung und überhaupt das, was Jemand seiner Privatabsicht zuträglich findet, sich schlechterdings nicht zu einem Gesetze qualificirt, mithin auch nicht, als ein solches, von den obern Fakultäten vorgetragen werden kann, so würde eine Regierung, welche dergleichen sanktionirte, indem sie wider die Vernunft selbst verstösst, jene oberen Fakultäten mit der philosophischen in einen Streit versetzen, der gar nicht geduldet werden kann, indem er diese gänzlich vernichtet, welches freilich das kürzeste, aber auch (nach dem Ausdruck der Aerzte) ein in Todesgefahr bringendes heroisches Mittel ist, einen Streit zu Ende zu bringen. [5])

Vierter Abschnitt.

Vom gesetzmässigen Streit der oberen Fakultäten mit der unteren.

Welcherlei Inhalts auch die Lehren immer sein mögen, deren öffentlichen Vortrag die Regierung durch ihre Sanktion den obern Fakultäten aufzulegen befugt sein mag, so können sie doch nur als Statute, die von ihrer Willkür ausgehen, und als menschliche Weisheit, die nicht unfehlbar ist, angenommen und verehrt werden. Weil indessen die Wahrheit derselben ihr durchaus nicht gleichgültig sein darf, in Ansehung welcher sie der Vernunft (deren Interesse die philosophische Fakultät zu besorgen hat) unterworfen bleiben müssen, dieses aber nur durch Verstattung völliger Freiheit einer öffentlichen Prüfung derselben möglich ist, so wird, weil willkürliche, obzwar höchsten Orts sanktionirte Satzungen mit den durch die Vernunft als nothwendig behaupteten Lehren nicht so von selbst immer zusammenstimmen dürften, erstlich zwischen den obern Fakultäten und der untern der Streit unvermeidlich, zweitens aber auch gesetzmässig sein, und dieses nicht bloss als Befugniss, sondern auch als Pflicht der letzteren, wenngleich nicht die ganze Wahrheit öffentlich zu sagen, doch darauf be-

dacht zu sein, dass alles, was, so gesagt, als Grundsatz aufgestellt wird, wahr sei.

Wenn die Quelle gewisser sanktionirten Lehren historisch ist, so mögen diese auch noch so sehr als heilig dem unbedenklichen Gehorsam des Glaubens anempfohlen werden; die philosophische Fakultät ist berechtigt, ja verbunden, diesem Ursprunge mit kritischer Bedenklichkeit nachzuspüren. Ist sie rational, ob sie gleich im Tone einer historischen Erkenntniss (als Offenbarung) aufgestellt worden, so kann ihr (der untern Fakultät) nicht gewehrt werden, die Vernunftgründe der Gesetzgebung aus dem historischen Vortrage herauszusuchen, und überdem, ob sie technisch- oder moralisch-praktisch sind, zu würdigen. Wäre endlich der Quell der sich als Gesetz ankündigenden Lehre gar nur ästhetisch, d. i. auf ein mit einer Lehre verbundenes Gefühl gegründet (welches, da es kein objektives Prinzip abgiebt, nur als subjektiv gültig, ein allgemeines Gesetz daraus zu machen untauglich, etwa frommes Gefühl eines übernatürlichen Einflusses sein würde), so muss es der philosophischen Fakultät frei stehen, den Ursprung und Gehalt eines solchen angeblichen Belehrungsgrundes mit kalter Vernunft öffentlich zu prüfen und zu würdigen, ungeschreckt durch die Heiligkeit des Gegenstandes, den man zu fühlen vorgiebt, und entschlossen dieses vermeinte Gefühl auf Begriff zu bringen. — Folgendes enthält die formalen Grundsätze der Führung eines solchen Streits und die sich daraus ergebenden Folgen.

1) Dieser Streit kann und soll nicht durch friedliche Uebereinkunft (*amicabilis compositio*) beigelegt werden, sondern bedarf (als Prozess) einer Sentenz, d. i. des rechtskräftigen Spruchs eines Richters (der Vernunft); denn es könnte nur durch Unlauterkeit, Verheimlichung der Ursachen des Zwistes und Beredung geschehen, dass er beigelegt würde, dergleichen Maxime aber dem Geiste einer philosophischen Fakultät, als der auf öffentliche Darstellung der Wahrheit geht, ganz zuwider ist.

2) Er kann nie aufhören, und die philosophische Fakultät ist diejenige, die dazu jederzeit gerüstet sein muss. Denn statutarische Vorschriften der Regierung in Ansehung der öffentlich vorzutragenden Lehren werden immer sein müssen, weil die unbeschränkte Freiheit, alle

seine Meinungen ins Publikum zu schreien, theils der Regierung, theils aber auch diesem Publikum selbst gefährlich werden müsste. Alle Satzungen aber, weil sie von Menschen ausgehen, wenigstens von diesen sanktionirt werden, bleiben jederzeit der Gefahr des Irrthums oder der Zweckwidrigkeit unterworfen; mithin sind sie es auch in Ansehung der Sanktionen der Regierung, womit diese die oberen Fakultäten versieht. Folglich kann die philosophische Fakultät ihre Rüstung gegen die Gefahr, womit die Wahrheit, deren Schutz ihr aufgetragen ist, bedroht wird, nie ablegen, weil die oberen Fakultäten ihre Begierde zu herrschen nie ablegen werden.

3) Dieser Streit kann dem Ansehen der Regierung nie Abbruch thun. Denn er ist nicht ein Streit der Fakultäten mit der Regierung, sondern einer Fakultät mit der andern, dem die Regierung ruhig zusehen kann; weil, ob sie zwar gewisse Sätze der obern in ihren besondern Schutz genommen hat, sofern sie solche der letzteren ihren Geschäftsleuten zum öffentlichen Vortrage vorschreibt, so hat sie doch nicht die Fakultäten, als gelehrte Gesellschaften, wegen der Wahrheit dieser ihrer öffentlich vorzutragenden Lehren, Meinungen und Behauptungen, sondern nur wegen ihres (der Regierung) eigenen Vortheils in Schutz genommen, weil es ihrer Würde nicht gemäss sein würde, über den innern Wahrheitsgehalt derselben zu entscheiden, und so selbst den Gelehrten zu spielen. — Die oberen Fakultäten sind nämlich der Regierung für nichts weiter verantwortlich, als für die Instruktion und Belehrung, die sie ihren Geschäftsleuten zum öffentlichen Vortrage geben; denn die laufen ins Publikum, als bürgerliches gemeines Wesen, und sind daher, weil sie dem Einfluss der Regierung auf dieses Abbruch thun könnten, dieser ihrer Sanktion unterworfen. Dagegen gehen die Lehren und Meinungen, welche die Fakultäten unter dem Namen der Theoretiker unter einander abzumachen haben, in eine andere Art von Publikum, nämlich in das eines gelehrten gemeinen Wesens, welches sich mit Wissenschaften beschäftigt; wovon das Volk sich selbst bescheidet, dass es nichts davon versteht, die Regierung aber mit gelehrten Händeln sich zu befassen, für sich

nicht anständig findet.*) Die Klasse der obern Fakultäten (als die rechte Seite des Parlaments der Gelahrtheit) vertheidigt die Statute der Regierung, indessen dass es in einer so freien Verfassung, als die sein muss, wo es um Wahrheit zu thun ist, auch eine Oppositionspartei (die linke Seite) geben muss, welche die Bank der philosophischen Fakultät ist, weil ohne deren strenge Prüfung und Einwürfe die Regierung von dem, was ihr selbst erspriesslich oder nachtheilig sein dürfte, nicht hinreichend belehrt werden würde. — Wenn aber die Geschäftsleute der Fakultäten in Ansehung der für den öffentlichen Vortrag gegebenen Verordnung für ihren Kopf Aenderungen machen wollten, so kann die Aufsicht der Regierung diese als Neuerer, welche ihr gefährlich werden könnten, in Anspruch nehmen, und doch gleichwohl über sie nicht unmittelbar, sondern nur

*) Dagegen, wenn der Streit vor dem bürgerlichen gemeinen Wesen (öffentlich z. B. auf Kanzeln) geführt würde, wie es die Geschäftsleute (unter dem Namen der Praktiker) gern versuchen, so wird er unbefugter Weise vor den Richterstuhl des Volks (dem in Sachen der Gelehrsamkeit gar kein Urtheil zusteht,) gezogen und hört auf, ein gelehrter Streit zu sein; da dann jener Zustand des gesetzwidrigen Streits, wovon oben Erwähnung geschehen, eintritt, wo Lehren den Neigungen des Volks angemessen vorgetragen werden, und der Saame des Aufrufs und der Faktionen ausgestreut. die Regierung aber dadurch in Gefahr gebracht wird. Diese eigenmächtig sich selbst dazu aufwerfenden Volkstribunen treten sofern aus dem Gelehrtenstande, greifen in die Rechte der bürgerlichen Verfassung (Welthändel) ein und sind eigentlich die Neologen, deren mit Recht verhasster Name aber sehr missverstanden wird, wenn er jede Urheber einer Neuigkeit in Lehren und Lehrformen trifft. (Denn warum sollte das Alte eben immer das Bessere sein?) Dagegen diejenigen eigentlich damit gebrandmarkt zu werden verdienen, welche eine ganz andere Regierungsform, oder vielmehr eine Regierungslosigkeit (Anarchie) einführen, indem sie das, was eine Sache der Gelehrsamkeit ist, der Stimme des Volks zur Entscheidung übergeben, dessen Urtheil sie durch Einfluss auf seine Gewohnheiten, Gefühle und Neigungen nach Belieben lenken, und so einer gesetzmässigen Regierung den Einfluss abgewinnen können.

nach dem von der obern Fakultät eingezogenen allerunterthänigsten Gutachten absprechen, weil diese Geschäftsleute nur durch die Fakultät von der Regierung zu dem Vortrage gewisser Lehren haben angewiesen werden können.

4) Dieser Streit kann sehr wohl mit der Eintracht des gelehrten und bürgerlichen gemeinen Wesens in Maximen zusammen bestehen, deren Befolgung einen beständigen Fortschritt beider Klassen von Fakultäten zu grösserer Vollkommenheit bewirken muss, und endlich zur Entlassung von allen Einschränkungen der Freiheit des öffentlichen Urtheils durch die Willkür der Regierung vorbereitet.

Auf diese Weise könnte es wohl dereinst dahin kommen, dass die Letzten die Ersten (die untere Fakultät die obere) würden, zwar nicht in der Machthabung, aber doch in Berathung des Machthabenden (der Regierung), als welche in der Freiheit der philosophischen Fakultät und der ihr daraus erwachsenden Einsicht, besser, als in ihrer eigenen absoluten Auktorität, Mittel zu Erreichung ihrer Zwecke antreffen würde.

Resultat.

Dieser Antagonismus, d. i. Streit zweier mit einander zu einem gemeinschaftlichen Endzweck vereinigter Parteien (*concordia discors, discordia concors*) ist also kein Krieg, d. i. keine Zwietracht aus der Entgegensetzung der Endabsichten in Ansehung des gelehrten Mein und Dein, welches, sowie das politische, aus Freiheit und Eigenthum besteht, wo jene, als Bedingung, nothwendig vor diesem vorhergehen muss; folglich den oberen Fakultäten kein Recht verstattet werden kann, ohne dass es der unteren zugleich erlaubt bleibe, ihre Bedenklichkeit über dasselbe an das gelehrte Publikum zu bringen.[6])

II.

Anhang einer Erläuterung des Streits der Fakultäten durch das Beispiel desjenigen zwischen der theologischen und philosophischen.

I.

Materie des Streits.

Der biblische Theolog ist eigentlich der Schriftgelehrte für den Kirchenglauben, der auf Statuten, d. i. auf Gesetzen beruht, die aus der Willkür eines Andern ausfliessen; dagegen ist der rationale der Vernunftgelehrte für den Religionsglauben, folglich denjenigen, der auf innern Gesetzen beruht, die sich aus jedes Menschen eigener Vernunft entwickeln lassen. Dass dieses so sei, d. i. dass Religion nie auf Satzungen (so hohen Ursprungs sie immer sein mögen) gegründet werden könne, erhellt selbst aus dem Begriffe der Religion. Nicht der Inbegriff gewisser Lehren als göttlicher Offenbarungen, (denn der heisst Theologie) sondern der aller unserer Pflichten überhaupt als göttlicher Gebote, (und subjektiv der Maxime, sie als solche zu befolgen) ist Religion. Religion unterscheidet sich nicht der Materie d. i. dem Objekt nach in irgend einem Stücke von der Moral, denn sie geht auf Pflichten überhaupt, sondern ihr Unterschied von dieser ist bloss formal, d. i. eine Gesetzgebung der Vernunft, um der Moral durch die aus dieser selbst erzeugte Idee von Gott auf den menschlichen Willen zu Erfüllung aller seiner Pflichten Einfluss zu geben. Darum ist sie aber auch nur eine einzige, und

es giebt nicht verschiedene Religionen, aber wohl verschiedene Glaubensarten an göttliche Offenbarung und deren statutarische Lehren, die nicht aus der Vernunft entspringen können, d. i. verschiedene Formen der sinnlichen Vorstellungsart des göttlichen Willens, um ihm Einfluss auf die Gemüther zu verschaffen, unter denen das Christenthum, soviel wir wissen, die schicklichste Form ist. Dies findet sich nun in der Bibel aus zwei ungleichartigen Stücken zusammengesetzt, dem einen, welches den Kanon, dem andern, was das Organon oder Vehikel der Religion enthält, wovon der erste, der reine Religionsglaube, (ohne Statuten auf blosser Vernunft gegründet) der andere der Kirchenglaube, der ganz auf Statuten beruht, genannt werden kann, die einer Offenbarung bedurften, wenn sie für heilige Lehre und Lebensvorschriften gelten sollten. — Da aber auch dieses Leitzeug zu jenem Zweck zu gebrauchen Pflicht ist, wenn es für göttliche Offenbarung angenommen werden darf, so lässt sich daraus erklären, warum der sich auf Schrift gründende Kirchenglaube bei Nennung des Religionsglaubens gemeiniglich mit verstanden wird.

Der biblische Theolog sagt: suchet in der Schrift, wo ihr meinet das ewige Leben zu finden. Dieses aber, weil die Bedingung desselben keine andere, als die moralische Besserung des Menschen ist, kann kein Mensch in irgend einer Schrift finden, als wenn er sie hineinlegt, weil die dazu erforderlichen Begriffe und Grundsätze eigentlich nicht von irgend einem Anderen gelernt, sondern nur bei Veranlassung eines Vortrages aus der eigenen Vernunft des Lehrers entwickelt werden müssen. Die Schrift aber enthält noch mehr, als was an sich selbst zum ewigen Leben erforderlich ist, was nämlich zum Geschichtsglauben gehört und in Ansehung des Religionsglaubens als blosses sinnliches Vehikel zwar (für diese oder jene Person, für dieses oder jenes Zeitalter) zuträglich sein kann, aber nicht nothwendig dazu gehört. Die biblisch-theologische Fakultät dringt nun darauf als göttliche Offenbarung im gleichen Maasse, als wenn der Glaube desselben zur Religion gehörte. Die philosophische aber widerstreitet jener in Ansehung dieser Vermengung und dessen, was jene über die eigentliche Religion Wahres in sich enthält.

Zu diesem Vehikel (d. i. dem, was über die Religionslehre noch hinzukommt) gehört auch noch die Lehrmethode, die man als den Aposteln selbst überlassen und nicht als göttliche Offenbarung betrachten darf, sondern beziehungsweise auf die Denkungsart der damaligen Zeiten (κατ' ἄνθρωπον den Menschen entsprechend) und nicht als Lehrstücke an sich selbst (κατ' ἀλήθειαν nach der Wahrheit) geltend annehmen kann, und zwar entweder negativ als blosse Zulassung gewisser damals herrschender an sich irriger Meinungen, um nicht gegen einen herrschenden, doch im Wesentlichen gegen die Religion nicht streitenden damaligen Wahn zu verstossen, (z. B. das von den Besessenen) oder auch positiv, um sich der Vorliebe eines Volks für ihren alten Kirchenglauben, die jetzt ein Ende haben sollte, zu bedienen, um den neuen zu indroduciren. (Z. B. die Deutung der Geschichte des alten Bundes als Vorbilder von dem, was im neuen geschah, welche als Judaismus, wenn sie irriger Weise in die Glaubenslehre als ein Stück derselben aufgenommen wird, uns wohl den Seufzer ablocken kann: *nunc istae reliquiae nos exercent.* Cicero.)*)

Um deswillen ist eine Schriftgelehrsamkeit des Christenthums manchen Schwierigkeiten der Auslegungskunst unterworfen, über die und deren Prinzip die obere Fakultät (der biblische Theolog) mit der unteren in Streit gerathen muss, indem die erstere, als für die theoretische biblische Erkenntniss vorzüglich besorgt, die letztere in Verdacht zieht, alle Lehren, die als eigentliche Offenbarungslehren und also buchstäblich angenommen werden müssten, wegzuphilosophiren und ihnen einen beliebigen Sinn unterzuschieben, diese aber als mehr aufs Praktische d. i. mehr auf Religion, als auf Kirchenglauben sehend, umgekehrt jene beschuldigt, durch solche Mittel den Endzweck, der als innere Religion moralisch sein muss und auf der Vernunft beruht, ganz aus den Augen zu bringen. Daher die letztere, welche die Wahrheit zum Zweck hat, mithin die Philosophie, im Falle des Streits über den Sinn einer Schriftstelle, sich das Vorrecht anmasst, ihn zu bestimmen. Folgendes sind die philo-

*) Jetzt plagen wir uns mit diesen Ueberresten. A. d. H.

sophischen Grundsätze der Schriftauslegerei, wodurch nicht verstanden werden will, dass die Auslegung philosophisch (zur Erweiterung der Philosophie abzielt), sondern dass bloss die Grundsätze der Auslegung so beschaffen sein müssen; weil alle Grundsätze, sie mögen nun eine historisch- oder grammatisch-kritische Auslegung betreffen, jederzeit, hier aber besonders, weil, was aus Schriftstellen für die Religion (die bloss ein Gegenstand der Vernunft sein kann) auszumitteln sei, auch von der Vernunft diktirt werden müssen.

II.

Philosophische Grundsätze der Schriftauslegung zu Beilegung des Streits.

I. Schriftstellen, welche gewisse theoretische für heilig angekündigte, aber allen (selbst den moralischen) Vernunftbegriff übersteigende Lehren enthalten, dürfen, diejenigen aber, welche der praktischen Vernunft widersprechende Sätze enthalten, müssen zum Vortheil der letzteren ausgelegt werden. — Folgendes enthält hierzu einige Beispiele.

a) Aus der Dreieinigkeitslehre, nach den Buchstaben genommen, lässt sich schlechterdings nichts fürs Praktische machen, wenn man sie gleich zu verstehen glaubte, noch weniger aber wenn man inne wird, dass sie gar alle unsere Begriffe übersteigt. — Ob wir in der Gottheit drei oder zehn Personen zu verehren haben, wird der Lehrling mit gleicher Leichtigkeit aufs Wort annehmen, weil er von einem Gott in mehreren Personen (Hypostasen) gar keinen Begriff hat, noch mehr aber, weil er aus dieser Verschiedenheit für seinen Lebenswandel gar keine verschiedenen Regeln ziehen kann. Dagegen wenn man in Glaubenssätzen einen moralischen Sinn hereinträgt (wie ich es: Religion innerhalb den Grenzen etc. versucht habe), er nicht einen folgeleeren, sondern auf unsere moralische Bestimmung bezogenen verständlichen Glauben enthalten würde. Ebenso ist es mit der Lehre der Menschwerdung einer Person der Gottheit bewandt. Denn wenn dieser Gottmensch nicht als die in Gott von Ewigkeit her liegende Idee der Menschheit in ihrer ganzen ihm wohl-

gefälligen moralischen Vollkommenheit*) (ebendaselbst), sondern als die in einem wirklichen Menschen „leibhaftig wohnende“ und als zweite Natur in ihm wirkende Gottheit vorgestellt wird; so ist aus diesem Geheimnisse gar nichts Praktisches für uns zu machen, weil wir doch von uns nicht verlangen können, dass wir es einem Gotte gleich thun sollen, er also insofern kein Beispiel für uns werden kann, ohne noch die Schwierigkeit in Anregung zu bringen, warum, wenn solche Vereinigung einmal möglich ist, die Gottheit nicht alle Menschen derselben hat theilhaftig werden lassen, welche alsdenn unausbleiblich ihm alle wohlgefällig geworden wären. — Ein Aehnliches kann von der Auferstehungs- und Himmelfahrtsgeschichte ebendesselben gesagt werden.

Ob wir künftig bloss der Seele nach leben, oder ob dieselbe Materie, daraus unser Körper hier bestand, zur Identität unserer Person in der andern Welt erforderlich, die Seele also keine besondere Substanz sei, unser Körper selbst müsse auferweckt werden, das kann uns in praktischer Absicht ganz gleichgültig sein; denn wem ist wohl sein Körper so lieb, dass er ihn gern in Ewigkeit mit sich schleppen möchte, wenn er seiner entübrigt sein kann? Des Apostels Schluss also: „ist Christus nicht

---

*) Die Schwärmerei des Postellus in Venedig über diesen Punkt im 16. Jahrhundert ist von so originaler Art, und dient so gut zum Beispiel, in welche Verirrungen, und zwar mit Vernunft zu rasen, man gerathen kann, wenn man die Versinnlichung einer reinen Vernunftidee in die Vorstellung eines Gegenstandes der Sinne verwandelt. Denn wenn unter jener Idee nicht das Abstraktum der Menschheit, sondern ein Mensch verstanden wird, so muss dieser von irgend einem Geschlecht sein. Ist dieser von Gott gezeugte männlichen Geschlechts (ein Sohn), hat die Schwachheit der Menschen getragen und ihre Schuld auf sich genommen, so sind die Schwachheiten sowohl als die Uebertretungen des anderen Geschlechts doch von denen des männlichen spezifisch unterschieden und man wird, nicht ohne Grund, versucht anzunehmen, dass dieses auch seine besondere Stellvertreterin (gleichsam eine göttliche Tochter) als Versöhnerin werde bekommen haben; und diese glaubte Postell in der Person einer frommen Jungfrau in Venedig gefunden zu haben.

auferstanden“ (dem Körper nach lebendig geworden), „so werden wir auch nicht auferstehen“ (nach dem Tode gar nicht mehr leben), ist nicht bündig. Er mag es aber auch nicht sein (denn dem Argumentiren wird man doch nicht auch eine Inspiration zum Grunde legen), so hat er doch hiermit nur sagen wollen, dass wir Ursache haben zu glauben, Christus lebe noch und unser Glaube sei eitel, wenn selbst ein so vollkommener Mensch nicht nach dem (leiblichen) Tode leben sollte, welcher Glaube, den ihm (wie allen Menschen) die Vernunft eingab, ihn zum historischen Glauben an eine öffentliche Sache bewog, die er treuherzig für wahr annahm und sie zum Beweisgrunde eines moralischen Glaubens des künftigen Lebens brauchte, ohne inne zu werden, dass er selbst dieser Sage ohne den letzteren schwerlich würde Glauben beigemessen haben. Die moralische Absicht wurde hierbei erreicht, wenngleich die Vorstellungsart das Merkmal der Schulbegriffe an sich trug, in denen er war erzogen worden. — Uebrigens stehen jener Sache wichtige Einwürfe entgegen: die Einsetzung des Abendmahls (einer traurigen Unterhaltung) zum Andenken an ihn, sieht einem förmlichen Abschied (nicht bloss aufs baldige Wiedersehen) ähnlich. Die klagenden Worte am Kreuz drücken eine fehlgeschlagene Absicht aus (die Juden noch bei seinem Leben zur wahren Religion zu bringen), da doch eher das Frohsein über eine vollzogene Absicht hätte erwartet werden sollen. Endlich der Ausdruck der Jünger bei dem Lukas: „wir dachten, er solle Israel erlösen,“ lässt auch nicht abnehmen, dass sie auf ein in drei Tagen erwartetes Wiedersehen vorbereitet waren, noch weniger, dass ihnen von seiner Auferstehung etwas zu Ohren gekommen sei. — Aber warum sollten wir wegen einer Geschichtserzählung, die wir immer an ihren Ort (unter die Adiaphora) gestellt sein lassen sollen, uns in soviel gelehrte Untersuchungen und Streitigkeiten verflechten, wenn es um Religion zu thun ist, zu welcher der Glaube in praktischer Beziehung, den die Vernunft uns einflösst, schon für sich hinreichend ist.

b) In der Auslegung der Schriftstellen, in welchen der Ausdruck unserem Vernunftbegriff von der göttlichen Natur und seinem Willen widerstreitet, haben biblische Theologen sich längst zur Regel gemacht, dass, was

menschlicherweise (ἀνθρωποπαθῶς) ausgedrückt ist, nach einem gottwürdigen Sinne (θεοπρεπῶς) müsse **ausgelegt** werden; wodurch sie dann ganz deutlich das Bekenntniss ablegten, die Vernunft sei in Religionssachen die oberste Auslegerin der Schrift. — Dass aber selbst, wenn man dem heiligen Schriftsteller keinen andern Sinn, den er wirklich mit seinen Ausdrücken verband, unterlegen kann, als einen solchen, der mit unserer Vernunft gar in Widerspruche steht, die Vernunft sich doch berechtigt fühle, seine Schriftstelle so auszulegen, wie sie es ihren Grundsätzen gemäss findet, und nicht dem Buchstaben nach auslegen solle, wenn sie jenen nicht gar eines Irrthums beschuldigen will, das scheint ganz und gar wider die obersten Regeln der Interpretation zu verstossen, und gleichwohl ist es noch immer mit Beifall von den belobtesten Gottesgelehrten geschehen. — So ist es mit St. Paulus Lehre von der Gnadenwahl gegangen, aus welcher aufs Deutlichste erhellt, dass seine Privatmeinung die Prädestination im strengsten Sinne des Worts gewesen sein muss, welche darum auch von einer grossen protestantischen Kirche in ihren Glauben aufgenommen worden, in der Folge aber von einem grossen Theil derselben wieder verlassen, oder so gut wie man konnte, anders gedeutet worden ist, weil die Vernunft sie mit der Lehre von der Freiheit, der Zurechnung der Handlungen, und so mit der ganzen Moral unvereinbar findet. — Auch wo der Schriftglaube in keinen Verstoss gewisser Lehren wider sittliche Grundsätze, sondern nur wider die Vernunftmaxime in Beurtheilung physischer Erscheinungen geräth, haben Schriftausleger mit fast allgemeinem Beifall manche biblische Geschichtserzählungen, z. B. von den Besessenen (dämonischen Leuten), ob sie zwar in demselben historischen Tone, wie die übrige heilige Geschichte in der Schrift vorgetragen worden, und fast nicht zu zweifeln ist, dass ihre Schriftsteller sie buchstäblich für wahr gehalten haben, doch so ausgelegt, dass die Vernunft dabei bestehen könnte, um nicht allem Aberglauben und Betrug freien Eingang zu verschaffen, ohne dass man ihnen diese Befugniss bestritten hat.

II. Der Glaube an Schriftlehren, die eigentlich haben offenbart werden müssen, wenn sie haben gekannt werden

sollen, hat an sich kein Verdienst, und der Mangel desselben, ja sogar der ihm entgegenstehende Zweifel ist an sich keine Verschuldung, sondern alles kommt in der Religion aufs Thun an, und diese Endabsicht, mithin auch ein dieser gemässer Sinn muss allen biblischen Glaubenslehren untergelegt werden.

Unter Glaubenssätzen versteht man nicht, was geglaubt werden soll (denn das Glauben verstattet keinen Imperativ), sondern das was in praktischer (moralischer) Absicht anzunehmen möglich und zweckmässig, obgleich nicht eben erweislich ist, mithin nur geglaubt werden kann. Nehme ich das Glauben ohne diese moralische Rücksicht bloss in der Bedeutung eines theoretischen Fürwahrhaltens z. B. dessen, was sich auf dem Zeugniss Anderer geschichtmässig gründet, oder auch weil ich mir gewisse gegebene Erscheinungen nicht anders, als unter dieser oder jener Voraussetzung erklären kann, zu einem Prinzip an, so ist ein solcher Glaube, weil er weder einen besseren Menschen macht, noch einen solchen beweiset, gar kein Stück der Religion; ward er aber nur als durch Furcht und Hoffnung aufgedrungen in der Seele erkünstelt, so ist er der Aufrichtigkeit, mithin auch der Religion zuwider. — Lauten also Spruchstellen so, als ob sie das Glauben einer Offenbarungslehre nicht allein als an sich verdienstlich ansähen, sondern wohl gar über moralisch-gute Werke erhöhen, so müssen sie so ausgelegt werden, als ob nur der moralische, die Seele durch Vernunft bessernde und erhebende Glaube dadurch gemeint sei; gesetzt auch der buchstäbliche Sinn, z. B. wer da glaubt und getauft wird, wird selig etc., lautete dieser Auslegung zuwider. Der Zweifel über jene statutarischen Dogmen und ihre Authenticität kann also eine moralische wohlgesinnte Seele nicht beunruhigen. — Ebendieselben Sätze können gleichwohl als wesentliche Erfordernisse zum Vortrag eines gewissen Kirchenglaubens angesehen werden, der aber, weil er nur Vehikel des Religionsglaubens, mithin an sich veränderlich ist und einer allmähligen Reinigung bis zur Kongruenz mit dem letzteren fähig bleiben muss, nicht zum Glaubensartikel selbst gemacht, obzwar doch auch in Kirchen nicht öffentlich angegriffen oder auch mit trockenem Fuss übergangen werden darf, weil

er unter der Gewahrsame der Regierung steht, die für öffentliche Eintracht und Frieden Sorge trägt, indessen dass es des Lehrers Sache ist, davor zu warnen, ihm nicht eine für sich bestehende Heiligkeit beizulegen, sondern ohne Verzug zu dem dadurch eingeleiteten Religionsglauben überzugehen.

III. Das Thun muss als aus des Menschen eigenem Gebrauch seiner moralischen Kräfte entspringend, und nicht als Wirkung vom Einfluss einer äusseren höheren wirkenden Ursache, in Ansehung deren der Mensch sich leidend verhielte, vorgestellt werden; die Auslegung der Schriftstellen, welche buchstäblich das Letztere zu enthalten scheinen, muss also auf die Uebereinstimmung mit dem ersteren Grundsatze absichtlich gerichtet werden.

Wenn unter Natur das im Menschen herrschende Prinzip der Beförderung seiner Glückseligkeit, unter Gnade aber die in uns liegende unbegreifliche moralische Anlage, d. i. das Prinzip der reinen Sittlichkeit verstanden wird, so sind Natur und Gnade nicht allein von einander unterschieden, sondern auch oft gegen einander in Widerstreit. Wird aber unter Natur (in praktischer Bedeutung) das Vermögen aus eigenen Kräften überhaupt gewisse Zwecke auszurichten verstanden, so ist Gnade nichts Anderes, als Natur des Menschen, sofern er durch sein eigenes inneres, aber übersinnliches Prinzip (die Vorstellung seiner Pflicht) zu Handlungen bestimmt wird, welches, weil wir uns es erklären wollen, gleichwohl aber weiter keinen Grund davon wissen, von uns als von der Gottheit in uns gewirkter Antrieb zum Guten, dazu wir die Anlage in uns nicht selbst gegründet haben, mithin als Gnade vorgestellt wird. — Die Sünde nämlich (die Bösartigkeit in der menschlichen Natur) hat das Strafgesetz (gleich als für Knechte) nothwendig gemacht, die Gnade aber (d. i. die durch den Glauben an die ursprüngliche Anlage zum Guten in uns und die durch das Beispiel der Gott wohlgefälligen Menschheit, an dem Sohne Gottes lebendig werdende Hoffnung der Entwickelung dieses Guten,) kann und soll in uns (als Freien) noch mächtiger werden, wenn wir sie nur in uns wirken, d. h. die Gesinnungen eines jenem heiligen Beispiel ähnlichen Lebenswandels

thätig werden lassen. — Die Schriftstellen also, die eine bloss passive Ergebung an eine äussere, in uns Heiligkeit wirkende Macht zu enthalten scheinen, müssen so ausgelegt werden, dass daraus erhelle: wir müssen an der Entwickelung jener moralischen Anlage in uns selbst arbeiten, ob sie zwar selber eine Göttlichkeit eines Ursprungs beweiset, der höher ist, als alle Vernunft (in der theoretischen Nachforschung der Ursache), und daher sie besitzen nicht Verdienst, sondern Gnade ist.

IV. Wo das eigene Thun zur Rechtfertigung des Menschen vor seinem eigenen (strenge richtenden) Gewissen nicht zulangt, da ist die Vernunft befugt, allenfalls eine übernatürliche Ergänzung seiner mangelhaften Gerechtigkeit (auch ohne dass sie bestimmen darf, worin sie bestehe,) gläubig anzunehmen.

Diese Befugniss ist für sich selbst klar; denn was der Mensch nach seiner Bestimmung sein soll (nämlich dem heiligen Gesetz angemessen), das muss er auch werden können, und ist es nicht durch eigene Kräfte natürlicher Weise möglich, so darf er hoffen, dass es durch äussere göttliche Mitwirkung (auf welche Art es auch sei) geschehen werde. — Man kann noch hinzusetzen, dass der Glaube an diese Ergänzung seligmachend sei, weil er dadurch allein zum gottwohlgefälligen Lebenswandel (als der einzigen Bedingung der Hoffnung der Seligkeit) Muth und feste Gesinnung fassen kann, dass er am Gelingen seiner Endabsicht (Gott wohlgefällig zu werden) nicht verzweifelt. — Dass er aber wissen und bestimmt müsse angeben können, worin das Mittel dieses Ersatzes (welches am Ende doch überschwenglich und bei allem, was uns Gott darüber selbst sagen möchte, für uns unbegreiflich ist) bestehe, das ist eben nicht nothwendig, ja, auf diese Kenntniss auch nur Anspruch zu machen, Vermessenheit. — Die Schriftstellen also, die eine solche spezifische Offenbarung zu enthalten scheinen, müssen so ausgelegt werden, dass sie nur das Vehikel jenes moralischen Glaubens für ein Volk, nach dessen bisher bei ihm im Schwang gewesenen Glaubenslehren betreffen, und nicht Religionsglauben (für alle Menschen), mithin bloss den Kirchenglauben (z. B. für Judenchristen) angehen, welcher historischer Beweise bedarf, deren nicht Jedermann

theilhaftig werden kann; statt dessen Religion (als auf moralische Begriffe gegründet) für sich vollständig und zweifelsfrei sein muss.

Aber selbst wider die Idee einer philosophischen Schriftauslegung höre ich die vereinigte Stimme der biblischen Theologen sich erheben; sie hat, sagt man, erstlich eine naturalistische Religion, und nicht Christenthum zur Absicht. Antwort: das Christenthum ist die Idee von der Religion, die überhaupt auf Vernunft gegründet und sofern natürlich sein muss. Es enthält aber ein Mittel der Einführung derselben unter Menschen, die Bibel; deren Ursprung für übernatürlich gehalten wird, die, (ihr Ursprung mag sein, welcher er wolle) sofern sie den moralischen Vorschriften der Vernunft in Ansehung ihrer öffentlichen Ausbreitung und inniglicher Belebung beförderlich ist, als Vehikel zur Religion gezählt werden kann und als ein solches auch für übernatürliche Offenbarung angenommen werden mag. Nun kann man eine Religion nur naturalistisch nennen, wenn sie es zum Grundsatze macht, keine solche Offenbarung einzuräumen. Also ist das Christenthum darum nicht eine naturalistische Religion, obgleich es bloss eine natürliche ist, weil es nicht in Abrede ist, dass die Bibel nicht ein übernatürliches Mittel der Introduktion der letzteren und der Stiftung einer sie öffentlich lehrenden und bekennenden Kirche sein möge, sondern nur auf diesen Ursprung, wenn es auf Religionslehre ankommt, nicht Rücksicht nimmt.

III.

Einwürfe und Beantwortung derselben, die Grundsätze der Schriftauslegung betreffend.

Wider diese Auslegungsregeln höre ich ausrufen: erstlich: das sind ja insgesammt Urtheile der philosophischen Fakultät, welche sich also in das Geschäft der biblischen Theologen Eingriffe erlaubt. — Antwort: zum Kirchenglauben wird historische Gelehrsamkeit, zum Religionsglauben bloss Vernunft erfordert. Jenen als

Vehikel des letzteren auszulegen, ist freilich eine Forderung der Vernunft; aber wo ist eine solche rechtmässiger, als wo etwas nur als Mittel zu etwas Anderem als Endzweck (dergleichen die Religion ist) einen Werth hat, und giebt es überall wohl ein höheres Prinzip der Entscheidung, wenn über Wahrheit gestritten wird, als die Vernunft? Es thut auch der theologischen Fakultät keinesweges Abbruch, wenn die philosophische sich der Statuten derselben bedient, ihre eigene Lehre durch Einstimmung derselben zu bestärken; man sollte vielmehr denken, dass jener dadurch eine Ehre widerfahre. Soll aber doch, was die Schriftauslegung betrifft, durchaus Streit zwischen beiden sein, so weiss ich keinen andern Vergleich, als diesen: wenn der biblische Theolog aufhören wird, sich der Vernunft zu seinem Behuf zu bedienen, so wird der philosophische auch aufhören, zu Bestätigung seiner Sätze die Bibel zu gebrauchen. Ich zweifle aber sehr, dass der erstere sich auf diesen Vertrag einlassen dürfte. — Zweitens: jene Auslegungen sind allegorisch-mystisch, mithin weder biblisch noch philosophisch. Antwort: es ist gerade das Gegentheil, nämlich, dass, wenn der biblische Theolog die Hülle der Religion für die Religion selbst nimmt, er z. B. das ganze alte Testament für eine fortgehende Allegorie (von Vorbildern und symbolischen Vorstellungen) des noch kommenden Religionszustandes erklären muss, wenn er nicht annehmen will, das wäre damals schon wahre Religion gewesen, wodurch dann das neue (das doch nicht noch wahrer, als wahr sein kann) entbehrlich gemacht würde. Was aber die vorgebliche Mystik der Vernunftauslegungen betrifft, wenn die Philosophie in Schriftstellen einen moralischen Sinn aufspähet, ja gar ihn dem Texte aufdringt, so ist diese gerade das einzige Mittel, die Mystik (z. B. eines Swedenborg's) abzuhalten. Denn die Phantasie verläuft sich bei Religionsdingen unvermeidlich ins Ueberschwengliche, wenn sie das Uebersinnliche (was in allem, was Religion heisst, gedacht werden muss) nicht an bestimmte Begriffe der Vernunft, dergleichen die moralischen sind, knüpft und führt zu einem Illuminatismus innerer Offenbarungen, deren ein Jeder alsdenn seine

eigene hat und kein öffentlicher Probirstein der Wahrheit mehr stattfindet.

Es giebt aber noch Einwürfe, die die Vernunft ihr selbst gegen die Vernunftauslegung der Bibel macht, die wir nach der Reihe oben angeführter Auslegungsregeln kürzlich bemerken und zu heben suchen wollen. a) Einwurf: als Offenbarung muss die Bibel aus sich selbst und nicht durch die Vernunft gedeutet werden; denn der Erkenntnissquell selbst liegt anderswo, als in der Vernunft. Antwort: eben darum, weil jenes Buch als göttliche Offenbarung angenommen wird, muss sie nicht bloss nach Grundsätzen der Geschichtslehren (mit sich selbst zusammen zu stimmen) theoretisch, sondern nach Vernunftbegriffen praktisch ausgelegt werden; denn dass eine Offenbarung göttlich sei, kann nie durch Kennzeichen, welche die Erfahrung an die Hand giebt, eingesehen werden. Ihr Charakter (wenigstens als *conditio sine qua non*) ist immer die Uebereinstimmung mit dem, was die Vernunft für Gott anständig erklärt. — b) Einwurf: vor allem Praktischen muss doch immer eine Theorie vorhergehen, und da diese Offenbarungslehre vielleicht Absichten des Willens Gottes, die wir nicht durchdringen können, für uns aber verbindend sein dürften, sie zu befördern, enthalten könnten, so scheint das Glauben an dergleichen theoretische Sätze für sich selbst eine Verbindlichkeit, mithin das Bezweifeln derselben eine Schuld zu enthalten. Antwort: man kann dieses einräumen, wenn vom Kirchenglauben die Rede ist, bei dem es auf keine andere Praxis, als die der angeordneten Gebräuche angesehen ist, wo die, so sich zu einer Kirche bekennen, zum Fürwahrnehmen nichts mehr, als dass die Lehre nicht unmöglich sei, bedürfen; dagegen zum Religionsglauben Ueberzeugung von der Wahrheit erforderlich ist, welche aber durch Statute (dass sie göttliche Sprüche sind) nicht beurkundigt werden kann, weil, dass sie es sind, nur immer wiederum durch Geschichte bewiesen werden müsste, die sich selbst für göttliche Offenbarung auszugeben nicht befugt ist. Daher bei diesem, der gänzlich auf Moralität des Lebenswandels, aufs Thun gerichtet ist, das Fürwahrhalten historischer, obschon biblischer Lehren an sich keinen moralischen Werth oder Unwerth hat und

unter die Adiaphora gehört. — c) Einwurf: wie kann man einem Geistlichtodten das „stehe auf und wandle“ zurufen, wenn diesen Zuruf nicht zugleich eine übernatürliche Macht begleitet, die Leben in ihn hineinbringt? Antwort: der Zuruf geschieht an den Menschen durch seine eigene Vernunft, sofern sie das übersinnliche Prinzip des moralischen Lebens in sich selbst hat. Durch dieses kann der Mensch zwar vielleicht nicht sofort zum Leben und um von selbst aufzustehen, aber doch sich zu regen und zur Bestrebung eines guten Lebenswandels erweckt werden, (wie einer, bei dem die Kräfte nur schlafen, aber darum nicht erloschen sind) und das ist schon ein Thun, welches keines äusseren Einflusses bedarf und, fortgesetzt, den beabsichtigten Wandel bewirken kann. — d) Einwurf: der Glaube an eine uns unbekannte Ergänzungsart des Mangels unserer eigenen Gerechtigkeit, mithin als Wohlthat eines Anderen, ist eine umsonst angenommene Ursache (*petitio principii*) zu Befriedigung des uns gefühlten Bedürfnisses. Denn was wir von der Gnade eines Oberen erwarten, davon können wir nicht, als ob es sich von selbst verstünde, annehmen, dass es uns zu Theil werden müsse, sondern nur, wenn es uns wirklich versprochen worden, und daher nur durch Acceptation eines uns geschehenen bestimmten Versprechens, wie durch einen förmlichen Vertrag. Also können wir, wie es scheint, jene Ergänzung nur, sofern sie durch göttliche Offenbarung wirklich zugesagt worden, und nicht auf gut Glück hin, hoffen und voraussetzen. Antwort: eine unmittelbare göttliche Offenbarung, in dem tröstenden Ausspruch: „dir sind deine Sünden vergeben,“ wäre eine übersinnliche Erfahrung, welche unmöglich ist. Aber diese ist auch in Ansehung dessen, was (wie die Religion) auf moralischen Vernunftgründen beruht und dadurch *a priori*, wenigstens in praktischer Absicht gewiss ist, nicht nöthig. Von einem heiligen und gütigen Gesetzgeber kann man sich die Dekrete in Ansehung gebrechlicher, aber alles, was sie für Pflicht erkennen, nach ihrem ganzen Vermögen zu befolgen strebender Geschöpfe nicht anders denken, und selbst der Vernunftglaube und das Vertrauen auf eine solche Ergänzung, ohne dass eine bestimmte empirisch ertheilte Zusage dazu kommen darf,

beweiset mehr die ächte moralische Gesinnung und hiemit die Empfänglichkeit für jene gehoffte Gnadenbezeigung, als es ein empirischer Glaube thun kann.

Auf solche Weise müssen alle Schriftauslegungen, sofern sie die Religion betreffen, nach dem Prinzip der in der Offenbarung abgezweckten Sittlichkeit gemacht werden, und sind ohne das entweder praktisch leer oder gar Hindernisse des Guten. — Auch sind sie alsdann nur eigentlich authentisch, d. i. der Gott in uns ist selbst der Ausleger, weil wir Niemand verstehen, als den, der durch unseren eigenen Verstand und unsere eigene Vernunft mit uns redet, die Göttlichkeit einer an uns ergangenen Lehre also durch nichts, als durch Begriffe unserer Vernunft, sofern sie rein-moralisch und hiemit untrüglich sind, erkannt werden kann.[7])

Allgemeine Anmerkung.

Von Religionssekten.

In dem, was eigentlich Religion genannt zu werden verdient, kann es keine Sektenverschiedenheit geben (denn sie ist einig, allgemein und nothwendig, mithin unveränderlich); wohl aber in dem, was den Kirchenglauben betrifft, er mag nun bloss auf die Bibel, oder auf Tradition gegründet sein, sofern der Glaube an das, was bloss Vehikel der Religion ist, für Artikel derselben gehalten wird.

Es wäre herkulische und dabei undankbare Arbeit, nur bloss die Sekten des Christenthums, wenn man unter ihm den messianischen Glauben versteht, alle aufzuzählen; denn da ist jenes bloss eine Sekte*) des

---

*) Es ist eine Sonderbarkeit des deutschen Sprachgebrauchs (oder Missbrauchs), dass sich die Anhänger unserer Religion Christen nennen; gleich als ob es mehr, als einen Christus gäbe und jeder Gläubige ein Christus wäre. Sie

letzteren, so, dass es dem Judenthum in engerer Bedeutung (in dem letzten Zeitpunkt seiner ungetheilten Herrschaft über das Volk) entgegengesetzt wird, wo die Frage ist: „bist du es, der da kommen soll, oder sollen wir eines Anderen warten?“ wofür es auch anfänglich die Römer nahmen. In dieser Bedeutung aber würde das Christenthum ein gewisser, auf Satzungen und Schrift gegründeter Volksglaube sein, von dem man nicht wissen könnte, ob er gerade für alle Menschen gültig oder der letzte Offenbarungsglaube sein dürfte, bei dem es forthin bleiben müsste, oder ob nicht künftig andere göttliche Statuten, die dem Zweck noch näher träten, zu erwarten wären.

Um also ein bestimmtes Schema der Eintheilung einer Glaubenslehre in Sekten zu haben, können wir nicht von empirischen Datis, sondern wir müssen von Verschiedenheiten anfangen, die sich *a priori* durch die Vernunft denken lassen, um in der Stufenreihe der Unterschiede der Denkungsart in Glaubenssachen die Stufe auszumachen, in der die Verschiedenheit zuerst einen Sektenunterschied begründen würde.

In Glaubenssachen ist das Prinzip der Eintheilung, nach der angenommenen Denkungsart, entweder Religion oder Superstition oder Heidenthum, (die einander wie *A* und *non A* entgegen sind). Die Bekenner der ersteren werden gewöhnlich Gläubige, die des zweiten Ungläubige genannt. Religion ist derjenige Glaube, der das Wesentliche aller Verehrung Gottes in der Moralität des Menschen setzt, Heidenthum, der es nicht darin setzt; entweder, weil es ihm gar an dem Begriffe eines übernatürlichen und moralischen Wesens mangelt (*ethnicismus brutus*), oder weil er etwas

müssten sich Christianer nennen. — Aber dieser Name würde sofort wie ein Sektenname angesehen werden, von Leuten, denen man (wie in Peregrinus Proteus geschieht) viel Uebles nachsagen kann; welches in Ansehung des Christen nicht stattfindet. — So verlangte ein Recensent in der Hallischen gel. Zeitung, dass der Name Jehovah durch Jahwoh ausgesprochen werden sollte. Aber diese Veränderung würde eine blosse Nationalgottheit, nicht den Herrn der Welt zu bezeichnen scheinen.

Anderes, als die Gesinnung eines sittlich wohlgeführten Lebenswandels, also das Nichtwesentliche der Religion, zum Religionsstück macht (*ethnicismus speciosus*).

Glaubenssätze, welche zugleich als göttliche Gebote gedacht werden sollen, sind nun entweder bloss statutarisch, mithin für uns zufällig und Offenbarungslehren, oder moralisch, mithin mit dem Bewusstsein ihrer Nothwendigkeit verbunden und *a priori* erkennbar, d. i. Vernunftlehren des Glaubens. Der Inbegriff der ersteren Lehren macht den Kirchen- der anderen aber den reinen Religionsglauben aus.*)

Allgemeinheit für einen Kirchenglauben zu fordern (*catholicismus hierarchicus*), ist ein Widerspruch, weil unbedingte Allgemeinheit Nothwendigkeit voraus setzt, die nur da stattfindet, wo die Vernunft selbst die Glaubenssätze hinreichend begründet, mithin diese nicht bloss Statute sind. Dagegen hat der reine Religionsglaube rechtmässigen Anspruch auf Allgemeingültigkeit (*catholicismus rationalis*). Die Sektirerei in Glaubenssachen wird also bei dem letzteren nie stattfinden, und wo sie angetroffen wird, da entspringt sie immer aus einem Fehler des Kirchenglaubens: seine Statute (selbst göttliche Offenbarungen) für wesentliche Stücke der Religion zu halten, mithin den Empirismus in Glaubenssachen dem Rationalismus unterzuschieben und so das bloss Zufällige für an sich nothwendig auszugeben. Da nun in zufälligen Lehren es vielerlei einander widerstreitende, theils Satzungen, theils Auslegung von Satzungen geben kann, so ist leicht einzusehen, dass der blosse Kirchenglaube, ohne durch den reinen Religionsglauben geläutert zu sein, eine reiche Quelle unendlich vieler Sekten in Glaubenssachen sein werde.

Um diese Läuterung, worin sie bestehe, bestimmt anzugeben, scheint mir der zum Gebrauch schicklichste Probirstein der Satz zu sein: ein jeder Kirchenglaube, sofern er bloss statutarische Glaubenslehren für wesentliche Religionslehren ausgiebt, hat eine gewisse Beimischung von Heidenthum; denn dieses besteht darin,

*) Diese Eintheilung, welche ich nicht für präcis und dem gewöhnlichen Redegebrauch angemessen ausgebe, mag einstweilen hier gelten.

das Aeusserliche (Ausserwesentliche) der Religion für wesentlich auszugeben. Diese Beimischung kann gradweise so weit gehen, dass die ganze Religion darüber in einen blossen Kirchenglauben, Gebräuche für Gesetze auszugeben, übergeht und alsdann baares Heidenthum wird,*) wider welchen Schimpfnamen es nichts verschlägt zu sagen, dass jene Lehren doch göttliche Offenbarungen seien; denn nicht jene statutarischen Lehren und Kirchenpflichten selbst, sondern der unbedingte ihnen beigelegte Werth (nicht etwa bloss Vehikel, sondern selbst Religionsstücke zu sein, ob sie zwar keinen inneren moralischen Gehalt bei sich führen, also nicht die Materie der Offenbarung, sondern die Form ihrer Aufnahme in seine praktische Gesinnung) ist das, was auf eine solche Glaubensweise den Namen des Heidenthums mit Recht fallen lässt. Die kirchliche Auktorität, nach einem solchen Glauben selig zu sprechen oder zu verdammen, würde das Pfaffenthum genannt werden, von welchem Ehrennamen sich so nennende Protestanten nicht auszuschliessen sind, wenn sie das Wesentliche ihrer Glaubenslehre in Glauben an Sätze und Observanzen, von denen ihnen die Vernunft nichts sagt und welche zu bekennen und zu beobachten der schlechteste und nichtswürdigste Mensch in ebendemselben Grade tauglich ist, als der beste, zu setzen bedacht sind; sie mögen auch einen noch so grossen Nachtrab von Tugenden, als die aus der wundervollen Kraft der ersteren entsprängen, (mithin ihre eigene Wurzel nicht haben) anhängen, als sie immer wollen.

Von dem Punkte also, wo der Kirchenglaube anfängt, für sich selbst mit Autorität zu sprechen, ohne auf seine Rektifikation durch den reinen Religionsglauben zu achten, hebt auch die Sektirerei an; denn da dieser (als

*) Heidenthum (*paganismus*) ist, der Worterklärung nach, der religiöse Aberglaube des Volks in Wäldern (Heiden), d. i. einer Menge, deren Religionsglaube noch ohne alle kirchliche Verfassung, mithin ohne öffentliches Gesetz ist. Juden aber, Mohammedaner und Indier halten das für kein Gesetz, was nicht das ihrige ist, und benennen andere Völker, die nicht ebendieselben kirchlichen Observanzen haben, mit dem Titel der Verwerfung (Goj, Dschaur u. s. w.), nämlich der Ungläubigen.

6*

praktischer Vernunftglaube) seinen Einfluss auf die menschliche Seele nicht verlieren kann, der mit dem Bewusstsein der Freiheit verbunden ist, indessen dass der Kirchenglaube über die Gewissen Gewalt ausübt, so sucht ein Jeder etwas für seine eigene Meinung in den Kirchenglauben hinein oder aus ihm heraus zu bringen.

Diese Gewalt veranlasst entweder blosse Absonderung von der Kirche (Separatismus), d. i. Enthaltung von der öffentlichen Gemeinschaft mit ihr; oder öffentliche Spaltung der in Ansehung der kirchlichen Form Andersdenkenden, ob sie zwar der Materie nach sich zu ebenderselben bekennen (Schismatiker); oder Zusammentretung der Dissidenten in Ansehung gewisser Glaubenslehren in besondere, nicht immer geheime, aber doch vom Staat nicht sanktionirte Gesellschaften (Sektirer), deren einige noch besondere, nicht fürs grosse Publikum gehörende, geheime Lehren aus ebendemselben Schatz her holen (gleichsam Klubbisten der Frömmigkeit); endlich auch falsche Friedensstifter, die durch die Zusammenschmelzung verschiedener Glaubensarten Allen genug zu thun meinen (Synkretisten), die dann noch schlimmer sind, als Sektirer, weil Gleichgültigkeit in Ansehung der Religion, überhaupt zum Grunde liegt, und weil, wenn einmal doch ein Kirchenglaube im Volk sein müsse, einer so gut wie der andere sei, wenn er sich nur durch die Regierung zu ihren Zwecken gut handhaben lässt; ein Grundsatz, der im Munde des Regenten, als eines solchen, zwar ganz richtig, auch sogar weise ist, im Urtheile des Unterthanen selbst aber, der diese Sache aus seinem eigenen und zwar moralischen Interesse zu erwägen hat, die äusserste Geringschätzung der Religion verrathen würde; indem, wie selbst das Vehikel der Religion beschaffen sei, was Jemand in seinen Kirchenglauben aufnimmt, für die Religion keine gleichgültige Sache ist.

In Ansehung der Sektirerei (welche auch wohl ihr Haupt bis zur Vermannigfaltigung der Kirchen erhebt, wie es bei den Protestanten geschehen ist) pflegt man zwar zu sagen: es ist gut, dass es vielerlei Religionen (eigentlich kirchliche Glaubensarten) in einem Staate giebt, und sofern ist dieses auch richtig, als es ein gutes Zeichen ist: nämlich dass Glaubensfreiheit dem Volke

gelassen worden; aber das ist eigentlich nur ein Lob für die Regierung. An sich aber ist ein solcher öffentlicher Religionszustand doch nicht gut, dessen Prinzip so beschaffen ist, dass es nicht, wie es doch der Begriff einer Religion erfordert, Allgemeinheit und Einheit der wesentlichen Glaubensmaximen bei sich führt und den Streit, der von dem Ausserwesentlichen herrührt, nicht von jenem unterscheidet. Der Unterschied der Meinungen, in Ansehung der grösseren oder minderen Schicklichkeit oder Unschicklichkeit des Vehikels der Religion zu dieser als Endabsicht selbst, (nämlich die Menschen moralisch zu bessern), mag also allenfalls Verschiedenheit der Kirchensekten, darf aber darum nicht Verschiedenheit der Religionssekten bewirken, welche der Einheit und Allgemeinheit der Religion (also der unsichtbaren Kirche) gerade zuwider ist. Aufgeklärte Katholiken und Protestanten werden also einander als Glaubensbrüder ansehen können, ohne sich doch zu vermengen, beide in der Erwartung (und Bearbeitung zu diesem Zweck): dass die Zeit, unter Begünstigung der Regierung, nach und nach die Förmlichkeiten des Glaubens, (der freilich alsdann nicht ein Glaube sein muss, Gott sich durch etwas Anderes, als durch reine moralische Gesinnung günstig zu machen oder zu versöhnen) der Würde ihres Zwecks, nämlich der Religion selbst, näher bringen werde. — Selbst in Ansehung der Juden ist dieses, ohne die Träumerei einer allgemeinen Judenbekehrung*) (zum Christenthum als einem messianischen

*) Moses Mendelssohn wies dieses Ansinnen auf eine Art ab, die seiner Klugheit Ehre macht (durch eine *argumentatio ad hominem*). So lange (sagt er) als nicht Gott vom Berge Sinai eben so feierlich unser Gesetz aufhebt, als er es (unter Donner und Blitz) gegeben d. i. bis zum Nimmertag, sind wir daran gebunden; womit er wahrscheinlicher Weise sagen wollte: Christen, schafft ihr erst das Judenthum aus eurem eigenen Glauben weg, so werden wir auch das unsrige verlassen; — dass er aber seinen eigenen Glaubensgenossen durch diese harte Forderung die Hoffnung zur mindesten Erleichterung der sie drückenden Lasten abschnitt, ob er zwar wahrscheinlich die wenigsten derselben für wesentlich seinem Glauben angehörig hielt, ob das seinem guten Willen Ehre mache, mögen diese selbst entscheiden.

Glauben) möglich, wenn unter ihnen, wie jetzt geschieht, geläuterte Religionsbegriffe erwachen und das Kleid des nunmehr zu nichts dienenden, vielmehr alle wahre Religionsgesinnung verdrängenden alten Kultus abwerfen. Da sie nun so lange das Kleid ohne Mann (Kirche ohne Religion) gehabt haben, gleichwohl aber der Mann ohne Kleid (Religion ohne Kirche) auch nicht gut verwahrt ist, sie also gewisse Förmlichkeiten einer Kirche, die dem Endzweck in ihrer jetzigen Lage am angemessensten wäre, bedürfen; so kann man den Gedanken eines sehr guten Kopfs dieser Nation, Bendavid's, die Religion Jesu (vermuthlich mit ihrem Vehikel, dem Evangelium) öffentlich anzunehmen, nicht allein für sehr glücklich, sondern auch für den einzigen Vorschlag halten, dessen Ausführung dieses Volk, auch ohne sich mit andern in Glaubenssachen zu vermischen, bald als ein gelehrtes, wohlgesittetes, und aller Rechte des bürgerlichen Zustandes fähiges Volk, dessen Glaube auch von der Regierung sanktionirt werden könnte, bemerklich machen würde; wobei freilich ihm die Schriftauslegung (der Thora und des Evangeliums) frei gelassen werden müsste, um die Art, wie Jesus, als Jude zu Juden, von der Art, wie er als moralischer Lehrer zu Menschen überhaupt redete, zu unterscheiden. — Die Euthanasie des Judenthums ist die reine moralische Religion, mit Verlassung aller alten Satzungslehren, deren einige doch im Christenthum (als messianischen Glauben) noch zurück behalten bleiben müssen; welcher Sektenunterschied endlich doch auch verschwinden muss, und so das, was man als den Beschluss des grossen Drama des Religionswechsels auf Erden nennt (die Wiederbringung aller Dinge), wenigstens im Geiste herbeiführt, da nur ein Hirt und eine Heerde stattfindet.

Wenn aber gefragt wird: nicht bloss, was Christenthum sei, sondern wie es der Lehrer desselben anzufangen habe, damit ein solches in den Herzen der Menschen wirklich angetroffen werde, (welches mit der Aufgabe einerlei ist: was ist zu thun, damit der Religionsglaube

bessere Menschen mache?) so ist der Zweck zwar einerlei und kann keinen Sektenunterschied veranlassen, aber die Wahl des Mittels zu demselben kann diesen doch herbei führen, weil zu einer und derselben Wirkung sich mehr, wie eine Ursache denken lässt, und sofern also Verschiedenheit und Streit der Meinungen, ob das eine oder das andere demselben angemessen und göttlich sei, mithin eine Trennung in Prinzipien bewirken kann, die selbst das Wesentliche (in subjektiver Bedeutung) der Religion überhaupt angehen.

Da die Mittel zu diesem Zwecke nicht empirisch sein können, — weil diese allenfalls wohl auf die That, aber nicht auf die Gesinnung hinwirken, — so muss für den, der alles Uebersinnliche zugleich für übernatürlich hält, die obige Aufgabe sich in die Frage verwandeln: wie ist die Wiedergeburt (als die Folge der Bekehrung, wodurch Jemand ein anderer, neuer Mensch wird) durch göttlichen unmittelbaren Einfluss möglich, und was hat der Mensch zu thun, um diesen herbei zu ziehen? Ich behaupte, dass, ohne die Geschichte zu Rathe zu ziehen, (als welche zwar Meinungen, aber nicht die Nothwendigkeit derselben vorstellig machen kann) man *a priori* einen unausbleiblichen Sektenunterschied, den bloss diese Aufgabe bei denen bewirkt, welchen es eine Kleinigkeit ist, zu einer natürlichen Wirkung übernatürliche Ursachen herbei zu rufen, vorher sagen kann, ja dass diese Spaltung auch die einzige sei, welche zur Benennung zweier verschiedener Religionssekten berechtigt; denn die anderen, welche man fälschlich so benennt, sind nur Kirchensekten und gehen das Innere der Religion nicht an. — Ein jedes Problem aber besteht erstlich aus der Quästion der Aufgabe, zweitens der Auflösung und drittens dem Beweis, dass das Verlangte durch die letztere geleistet werde. Also:

1) die Aufgabe (die der wackere Spener mit Eifer allen Lehrern der Kirche zurief,) ist: der Religionsvortrag muss zum Zweck haben, aus uns andere, nicht bloss bessere Menschen (gleich als ob wir so schon gute, aber nur dem Grade nach vernachlässigte wären) zu machen. Dieser Satz ward den Orthodoxisten (ein nicht übel ausgedachter Name) in den Weg ge-

worfen, welche in dem Glauben an die reine Offenbarungslehre und den von der Kirche vorgeschriebenen Observanzen (dem Beten, dem Kirchengehen, und den Sakramenten) neben dem ehrbaren (zwar mit Uebertretungen untermengten, durch jene aber immer wieder gut zu machenden) Lebenswandel die Art setzten, Gott wohlgefällig zu werden. — Die Aufgabe ist also ganz in der Vernunft gegründet.

2) Die Auflösung aber ist völlig mystisch ausgefallen; so, wie man es vom Supernaturalismus in Prinzipien der Religion erwarten konnte, der, weil der Mensch von Natur in Sünden todt sei, keine Besserung aus eigenen Kräften hoffen lasse, selbst nicht aus der ursprünglichen unverfälschbaren moralischen Anlage in seiner Natur, die, ob sie gleich übersinnlich ist, dennoch Fleisch genannt wird, darum weil ihre Wirkung nicht zugleich übernatürlich ist, als in welchem Falle die unmittelbare Ursache derselben allein der Geist (Gottes) sein würde. — Die mystische Auflösung jener Aufgabe theilt nun die Gläubigen in zwei Sekten des Gefühls übernatürlicher Einflüsse: die eine, wo das Gefühl als von herzzermalmender (zerknirschender), die andere, wo es von herzzerschmelzender (in die selige Gemeinschaft mit Gott sich auflösender) Art sein müsse, so dass die Auflösung des Problems (aus bösen Menschen gute zu machen) von zwei entgegengesetzten Standpunkten ausgeht, („wo das Wollen zwar gut ist, aber das Vollbringen mangelt".) In der einen Sekte kommt es nämlich nur darauf an, um von der Herrschaft des Bösen in sich los zu kommen, worauf dann das gute Prinzip sich von selbst einfinden würde; in der andern, das gute Prinzip in seine Gesinnung aufzunehmen, worauf vermittelst eines übernatürlichen Einflusses das Böse für sich keinen Platz mehr finde, und das Gute allein herrschend sein würde.

Die Idee von einer moralischen, aber nur durch übernatürlichen Einfluss möglichen Metarmorphose des Menschen mag zwar schon längst in den Köpfen der Gläubigen rumort haben; sie ist aber in neueren Zeiten allererst recht zur Sprache gekommen, und hat den Spener-Frankischen und mährisch-Zinzendorf-

schen Sektenunterschied (den Pietismus und Moravianismus) in der Bekehrungslehre hervorgebracht.

Nach der ersteren Hypothese geschieht die Scheidung des Guten vom Bösen (womit die menschliche Natur amalgamirt ist) durch eine übernatürliche Operation, die Zerknirschung und Zermalmung des Herzens in der Busse, als einem nahe an Verzweiflung grenzenden, aber doch auch nur durch den Einfluss eines himmlischen Geistes in seinem nöthigen Grade erreichbaren Gram (*moeror animi*), um welchen der Mensch selbst bitten müsse, indem er sich selbst darüber grämt, dass er sich nicht genug grämen (mithin das Leidsein ihm doch nicht so ganz von Herzen gehen) kann. Diese „Höllenfahrt des Selbsterkenntnisses bahnt nun", wie der sel. Hamann sagt, „den Weg zur Vergötterung." Nämlich nachdem diese Gluth der Busse ihre grösste Höhe erreicht hat, geschehe der Durchbruch, und der Regulus des Wiedergeborenen glänze unter den Schlacken, die ihn zwar umgeben, aber nicht verunreinigen, tüchtig zu dem Gott wohlgefälligen Gebrauch in einem guten Lebenswandel. — Diese radikale Veränderung fängt also mit einem Wunder an und endigt mit dem, was man sonst als natürlich anzusehen pflegt, weil es die Vernunft vorschreibt, nämlich mit dem moralisch-guten Lebenswandel. Weil man aber, selbst beim höchsten Fluge einer mystisch-gestimmten Einbildungskraft, den Menschen doch nicht von allem Selbstthun lossprechen kann, ohne ihn gänzlich zur Maschine zu machen, so ist das anhaltende inbrünstige Gebet das, was ihm noch zu thun obliegt (wofern man es überhaupt für ein Thun will gelten lassen) und wovon er sich jene übernatürliche Wirkung allein versprechen kann; wobei doch auch der Skrupel eintritt: dass, da das Gebet, wie es heisst, nur sofern erhörlich ist, als es im Glauben geschieht, dieser selbst aber eine Gnadenwirkung ist, d. i. etwas, wozu der Mensch aus eigenen Kräften nicht gelangen kann, er mit seinen Gnadenmitteln im Zirkel geführt wird und am Ende eigentlich nicht weiss, wie er das Ding angreifen solle.

Nach der zweiten Sekte Meinung geschieht der erste Schritt, den der sich seiner sündigen Beschaffenheit bewusst werdende Mensch zum Besseren thut, ganz

natürlich, durch die Vernunft, die, indem sie ihm im moralischen Gesetz den Spiegel vorhält, worin er seine Verwerflichkeit erblickt, die moralische Anlage zum Guten benutzt, um ihn zur Entschliessung zu bringen, es fortmehro zu seiner Maxime zu machen; aber die Ausführung dieses Vorsatzes ist ein Wunder. Er wendet sich nämlich von der Fahne des bösen Geistes ab und begiebt sich unter die des Guten, welches eine leichte Sache ist. Aber nun bei dieser zu beharren, nicht wieder ins Böse zurück zu fallen, vielmehr im Guten immer mehr fortzuschreiten, das ist die Sache, wozu er natürlicher Weise unvermögend sei, vielmehr nichts Geringeres, als Gefühl einer übernatürlichen Gemeinschaft, und sogar das Bewusstsein eines kontinuirlichen Umganges mit einem himmlischen Geiste erfordert werde; wobei es zwischen ihm und dem letzteren zwar auf einer Seite nicht an Verweisen, auf der andern nicht an Abbitten fehlen kann; doch ohne dass eine Entzweiung oder Rückfall (aus der Gnade) zu besorgen ist, wenn er nur darauf Bedacht nimmt, diesen Umgang, der selbst ein kontinuirliches Gebet ist, ununterbrochen zu kultiviren.

Hier ist nun eine zwiefache mystische Gefühlstheorie zum Schlüssel der Aufgabe: ein neuer Mensch zu werden, vorgelegt; wo es nicht um das Objekt und den Zweck aller Religion, (den Gott gefälligen Lebenswandel, denn darüber stimmen beide Theile überein) sondern um die subjektiven Bedingungen zu thun ist, unter denen wir allein Kraft dazu bekommen, jene Theorie in uns zur Ausführung zu bringen; wobei dann von Tugend (die ein leerer Name sei) nicht die Rede sein kann, sondern nur von der Gnade, weil beide Parteien darüber einig sind, dass es hiemit nicht natürlich zugehen könne, sich aber wieder darin von einander trennen, dass der eine Theil den fürchterlichen Kampf mit dem bösen Geiste, um von dessen Gewalt los zu kommen, bestehen muss, der andere aber dieses gar nicht nöthig, ja als Werkheiligkeit verwerflich findet, sondern geradezu mit dem guten Geiste Allianz schliesst, weil die vorige mit dem Bösen (als *pactum turpe*) gar keinen Einspruch dagegen verursachen kann; da dann die Wiedergeburt, als einmal für allemal vorgehende übernatürliche und

radikale Revolution im Seelenzustande, auch wohl äusserlich einen Sektenunterschied aus so sehr gegen einander abstechenden Gefühlen beider Parteien kennbar machen dürfte.*)

3) Der Beweis: dass, wenn, was Nr. 2 verlangt worden, geschehen, die Aufgabe Nr. 1 dadurch aufgelöset sein werde. — Dieser Beweis ist unmöglich. Denn der Mensch müsste beweisen, dass in ihm eine übernatürliche Erfahrung, die an sich selbst ein Widerspruch ist, vorgegangen sei. Es könnte allenfalls eingeräumt werden, dass der Mensch in sich eine Erfahrung (z. B. von neuen und besseren Willensbestimmungen) gemacht hätte, von einer Veränderung, die er sich nicht anders, als durch ein Wunder zu erklären weiss, also von etwas Uebernatürlichem. Aber eine Erfahrung, von der er sich sogar nicht einmal, dass sie in der That Erfahrung sei, überführen kann, weil sie (als übernatürlich) auf keine Regel der Natur unseres Verstandes zurückgeführt und dadurch bewährt werden kann, ist eine Ausdeutung gewisser Empfindungen, von denen man nicht weiss, was man aus ihnen machen soll, ob sie als zum Erkenntniss gehörig einen wirklichen Gegenstand haben,

---

*) Welche Nationalphysiognomie möchte wohl ein ganzes Volk, welches (wenn dergleichen möglich wäre) in einer dieser Sekten erzogen wäre, haben? Denn dass eine solche sich zeigen würde, ist wohl nicht zu zweifeln; weil oft wiederholte, vornehmlich widernatürliche Eindrücke aufs Gemüth sich in Gebehrdung und Ton der Sprache äussern und Mienen endlich stehende Gesichtszüge werden. Beate oder, wie sie Herr Nikolai nennt, gebenedeiete Gesichter würden es von anderen gesitteten und aufgeweckten Völkern (eben nicht zu ihrem Vortheil) unterscheiden; denn es ist Zeichnung der Frömmigkeit in Karrikatur. Aber nicht die Verachtung der Frömmigkeit ist es, was den Namen der Pietisten zum Sektennamen gemacht hat, (mit dem immer eine gewisse Verachtung verbunden ist) sondern die phantastische, und bei allem Schein der Demuth stolze Anmassung, sich als übernatürlich-begünstigte Kinder des Himmels auszuzeichnen, wenngleich ihr Wandel, so viel man sehen kann, vor dem der von ihnen so benannten Weltkinder in der Moralität nicht den mindesten Vorzug zeigt.

oder blosse Träumereien sein mögen. Den unmittelbaren Einfluss der Gottheit als einer solchen fühlen wollen, ist, weil die Idee von dieser bloss in der Vernunft liegt, eine sich selbst widersprechende Anmassung. — Also ist hier eine Aufgabe sammt ihrer Auflösung ohne irgend einen möglichen Beweis; woraus denn auch nie etwas Vernünftiges gemacht werden wird.

Es kommt nun noch darauf an, nachzusuchen, ob die Bibel nicht noch ein anderes Prinzip der Auflösung jenes Spenerischen Problems, als die zwei angeführten sektenmässigen enthalte, welches die Unfruchtbarkeit des kirchlichen Grundsatzes der blossen Orthodoxie ersetzen könne. In der That ist nicht allein in die Augen fallend, dass ein solches in der Bibel anzutreffen sei, sondern auch überzeugend gewiss, dass nur durch dasselbe und das in diesem Prinzip enthaltene Christenthum dieses Buch seinen so weit ausgebreiteten Wirkungskreis und dauernden Einfluss auf die Welt hat erwerben können, eine Wirkung, die keine Offenbarungslehre (als solche), kein Glaube an Wunder, keine vereinigte Stimme vieler Bekenner je hervorgebracht hätte, weil sie nicht aus der Seele des Menschen selbst geschöpft gewesen wäre und ihm also immer hätte fremd bleiben müssen.

Es ist nämlich etwas in uns, was zu bewundern wir niemals aufhören können, wenn wir es einmal ins Auge gefasst haben, und dieses ist zugleich dasjenige, was die Menschheit in der Idee zu einer Würde erhebt, die man am Menschen, als Gegenstande der Erfahrung, nicht vermuthen sollte. Dass wir den moralischen Gesetzen unterworfene und zu deren Beobachtung selbst mit Aufopferung aller ihnen widerstreitenden Lebensannehmlichkeiten durch unsere Vernunft bestimmte Wesen sind, darüber wundert man sich nicht, weil es objektiv in der natürlichen Ordnung der Dinge als Objekt der reinen Vernunft liegt, jenen Gesetzen zu gehorchen; ohne dass es dem gemeinen und gesunden Verstande nur einmal einfällt, zu fragen, woher uns jene Gesetze kommen mögen, um vielleicht, bis wir ihren Ursprung wissen, die Befolgung derselben aufzuschieben oder wohl gar seine Wahrheit zu bezweifeln. — Aber dass wir auch das Vermögen dazu haben, der Moral mit unserer sinnlichen Natur so grosse Opfer zu bringen, dass wir

das auch können, wovon wir ganz leicht und klar begreifen, dass wir es sollen, diese Ueberlegenheit des übersinnlichen Menschen in uns über den sinnlichen, desjenigen, gegen den der letztere (wenn es zum Widerstreit kommt) nichts ist, ob dieser zwar in seinen eigenen Augen alles ist, diese moralische, von der Menschheit unzertrennliche Anlage in uns ist ein Gegenstand der höchsten Bewunderung, die, je länger man dieses wahre (nicht erdachte) Ideal ansieht, nur immer desto höher steigt; so dass diejenigen wohl zu entschuldigen sind, welche, durch die Unbegreiflichkeit desselben verleitet, dieses Uebersinnliche in uns, weil es doch praktisch ist, für übernatürlich d. i. für etwas, was gar nicht in unserer Macht steht und uns als eigen zugehört, sondern vielmehr für den Einfluss von einem andern und höheren Geiste halten; worin sie aber sehr fehlen, weil die Wirkung dieses Vermögens alsdann nicht unsere That sein, mithin uns auch nicht zugerechnet werden könnte, das Vermögen dazu also nicht das unsrige sein würde. — Die Benutzung der Idee dieses uns unbegreiflicher Weise beiwohnenden Vermögens und die Ansherzlegung derselben, von der frühesten Jugend an und fernerhin im öffentlichen Vortrage, enthält nun die ächte Auflösung jenes Problems (vom neuen Menschen); und selbst die Bibel scheint nichts Anderes vor Augen gehabt zu haben, nämlich nicht auf übernatürliche Erfahrungen und schwärmerische Gefühle hinzuweisen, die statt der Vernunft diese Revolution bewirken sollten, sondern auf den Geist Christi, um ihn, so wie er ihn in Lehre und Beispiel erwies, zu dem unsrigen zu machen oder vielmehr, da er mit der ursprünglichen moralischen Anlage schon in uns liegt, ihm nur Raum zu verschaffen. Und so ist, zwischen dem seelenlosen Orthodoxismus und dem vernunfttödtenden Mysticismus, die biblische Glaubenslehre, so wie sie vermittelst der Vernunft aus uns selbst entwickelt werden kann, die mit göttlicher Kraft auf aller Menschen Herzen zur gründlichen Besserung hinwirkende und sie in einer allgemeinen (obzwar unsichtbaren) Kirche vereinigende, auf dem Kriticismus der praktischen Vernunft gegründete wahre Religionslehre.

Das aber, worauf es in dieser Anmerkung eigentlich ankommt, ist die Beantwortung der Frage: ob die Regierung wohl einer Sekte des Gefühlglaubens die Sanktion einer Kirche könnte angedeihen lassen, oder ob sie eine solche zwar dulden und schützen, mit jenem Prärogativ aber nicht beehren könne, ohne ihrer eigenen Absicht zuwider zu handeln?

Wenn man annehmen darf, (wie man es denn mit Grunde thun kann) dass es der Regierung Sache gar nicht sei, für die künftige Seligkeit der Unterthanen Sorge zu tragen und ihnen den Weg dazu anzuweisen, (denn das muss sie wohl diesen selbst überlassen, wie denn auch der Regent selbst seine eigene Religion gewöhnlicher Weise vom Volk und dessen Lehrern her hat) so kann ihre Absicht nur sein, auch durch dieses Mittel (den Kirchenglauben) lenksame und moralisch-gute Unterthanen zu haben.

Zu dem Ende wird sie erstlich keinen Naturalismus (Kirchenglauben ohne Bibel) sanktioniren, weil es bei dem gar keine, dem Einfluss der Regierung unterworfene kirchliche Form geben würde, welches der Voraussetzung widerspricht. — Die biblische Orthodoxie würde also das sein, woran sie die öffentlichen Volkslehrer bände, in Ansehung deren diese wiederum unter der Beurtheilung der Fakultäten stehen würden, die es angeht, weil sonst ein Pfaffenthum, d. i. eine Herrschaft der Werkleute des Kirchenglaubens entstehen würde, das Volk nach ihren Absichten zu beherrschen. Aber den Orthodoxismus, d. i. die Meinung von der Hinlänglichkeit des Kirchenglaubens zur Religion würde sie durch ihre Autorität nicht bestätigen; weil diese die natürlichen Grundsätze der Sittlichkeit zur Nebensache macht, da sie vielmehr die Hauptstütze ist, worauf die Regierung muss rechnen können, wenn sie in ihr Volk Vertrauen setzen soll.*) Endlich kann sie am wenigsten

*) Was den Staat in Religionsdingen allein interessiren darf, ist: wozu die Lehrer derselben anzuhalten sind, damit er nützliche Bürger, gute Soldaten und überhaupt getreue Unterthanen habe. Wenn er nun dazu die Einschärfung der Rechtgläubigkeit in statutarischen Glaubenslehren und eben solcher Gnadenmittel wählt, so kann er hiebei sehr

den Mysticismus als Meinung des Volks, übernatürlicher Inspiration selbst theilhaftig werden zu können, zum Rang eines öffentlichen Kirchenglaubens erheben, weil er gar nichts Oeffentliches ist, und sich also dem Einfluss der Regierung gänzlich entzieht.[8])

Friedensabschluss und Beilegung des Streits der Fakultäten.

In Streitigkeiten, welche bloss die reine, aber praktische Vernunft angehen, hat die philosophische Fakultät ohne Widerrede das Vorrecht, den Vortrag zu thun und, was das Formale betrifft, den Prozess zu instruiren; was aber das Materiale anlangt, so ist die theologische im Besitz den Lehnstuhl, der den Vorrang bezeichnet, einzunehmen, nicht weil sie etwa in Sachen der Vernunft auf mehr Einsicht Anspruch machen kann, als die übrigen, sondern weil es die wichtigste menschliche Angelegenheit betrifft, und führt daher den Titel der obersten

---

übel fahren. Denn da das Annehmen dieser Statuten eine leichte und dem schlechtdenkendsten Menschen weit leichtere Sache ist, als dem Guten, dagegen die moralische Besserung der Gesinnung viel und lange Mühe macht, er aber von der ersteren hauptsächlich seine Seligkeit zu hoffen gelehrt worden ist, so darf er sich eben kein gross Bedenken machen, seine Pflicht (doch behutsam) zu übertreten, weil er ein unfehlbares Mittel bei der Hand hat, der göttlichen Strafgerechtigkeit (nur dass er sich nicht verspäten muss) durch seinen rechten Glauben an alle Geheimnisse und inständige Benutzung der Gnadenmittel zu entgehen; dagegen, wenn jene Lehre der Kirche geradezu auf die Moralität gerichtet sein würde, das Urtheil seines Gewissens ganz anders lauten würde, nämlich dass, so viel er von dem Bösen, was er that, nicht ersetzen kann, dafür müsse er einem künftigen Richter antworten, und dieses Schicksal abzuwenden, vermöge kein kirchliches Mittel, kein durch Angst herausgedrängter Glaube, noch ein solches Gebet, (*desine fata deûm flecti sperare precando.*)*) — Bei welchem Glauben ist nun der Staat sicherer?

---

*) Höre erst, den Willen der Götter durch bitten zu beugen. A. d. H.

Fakultät, (doch nur als *prima inter pares.*) — Sie spricht aber nicht nach Gesetzen der reinen und *a priori* erkennbaren Vernunftreligion, (denn da würde sie sich erniedrigen und auf die philosophische Bank herabsetzen) sondern nach statutarischen, in einem Buche, vorzugsweise Bibel genannt, enthaltenen Glaubensvorschriften, d. i. in einem Codex der Offenbarung eines vor viel hundert Jahren geschlossenen alten und neuen Bundes der Menschen mit Gott, dessen Authenticität, als eines Geschichtsglaubens, (nicht eben des moralischen; denn der würde auch aus der Philosophie gezogen werden können) doch mehr von der Wirkung, welche die Lesung der Bibel auf das Herz der Menschen thun mag, als von mit kritischer Prüfung der darin enthaltenen Lehren und Erzählungen aufgestellten Beweisen erwartet werden darf, dessen Auslegung auch nicht der natürlichen Vernunft der Laien, sondern nur der Scharfsinnigkeit der Schriftgelehrten überlassen wird.*)

Der biblische Glaube ist ein messianischer Geschichtsglaube, dem ein Buch des Bundes Gottes mit Abraham zum Grunde liegt, und besteht aus einem mosaisch-messianischen, und einem evangelisch-messianischen Kirchenglauben, der den Ursprung und

---

*) Im römisch-katholischen System des Kirchenglaubens ist, diesen Punkt (das Bibellesen) betreffend, mehr Konsequenz, als im protestantischen. — Der reformirte Prediger, La Coste, sagt zu seinen Glaubensgenossen: „schöpft das göttliche Wort aus der Quelle (der Bibel) selbst, wo ihr es dann lauter und unverfälscht einnehmen könnt; aber ihr müsst ja nichts Anderes in der Bibel finden, als was wir darin finden. — Nun, lieben Freunde, sagt uns lieber, was ihr in der Bibel findet, damit wir nicht unnöthiger Weise darin selbst suchen, und am Ende, was wir darin gefunden zu haben vermeinten, von euch für unrichtige Auslegung derselben erklärt werde.“ — Auch spricht die katholische Kirche in dem Satze: „ausser der Kirche (der katholischen) ist kein Heil,“ konsequenter, als die protestantische, wenn diese sagt: dass man auch als Katholik selig werden könne. Denn wenn das ist, (sagt Bossuet) so wählt man ja am sichersten, sich zur ersteren zu schlagen. Denn noch seliger, als selig, kann doch kein Mensch zu werden verlangen.

die Schicksale des Volks Gottes so vollständig erzählt, dass er von dem, was in der Weltgeschichte überhaupt das Oberste ist und wobei kein Mensch zugegen war, nämlich dem Weltanfang (in der Genesis) anhebend, sie bis zum Ende aller Dinge (in der Apokalypsis) verfolgt, — welches freilich von keinem Andern, als einem göttlich-inspirirten Verfasser erwartet werden darf; — wobei sich doch eine bedenkliche Zahlen-Kabbala, in Ansehung der wichtigsten Epochen der heiligen Chronologie darbietet, welche den Glauben an die Authenticität dieser biblischen Geschichtserzählung etwas schwächen dürfte.*)

---

*) 70 apokalyptische Monate, (deren es in diesem Cyklus 4 giebt) jeden zu 29½ Jahren, geben 2065 Jahr. Davon jedes 49ste Jahr, als das grosse Ruhejahr, (deren in diesem Zeitlaufe 42 sind) abgezogen, bleiben gerade 2023, als das Jahr, da Abraham aus dem Lande Kanaan, das ihm Gott geschenkt hatte, nach Aegypten ging. — Von da an bis zur Einnahme jenes Landes durch die Kinder Israel, 70 apokalyptische Wochen (= 490 Jahr), — und so 4mal solcher Jahrwochen zusammengezählt (= 1960) und mit 2023 addirt, geben, nach P. Petau Rechnung, das Jahr der Geburt Christi (= 3983) so genau, dass auch nicht ein Jahr daran fehlt. — Siebzig Jahr hernach die Zerstörung Jerusalems (auch eine mystische Epoche). — — Aber Bengel (*in ordine temporum pag.* 9. *it. p.* 218 *sqq.*) bringt 3939, als die Zahl der Geburt Christi, heraus? Aber das ändert nichts an der Heiligkeit des Numerus septenarius. Denn die Zahl der Jahre vom Rufe Gottes an Abraham, bis zur Geburt Christi, ist 1960, welches 4 apokalyptische Perioden austrägt, jede zu 490, oder auch 40 apokalyptische Perioden, jede zu 7 mal 7 = 49 Jahr. Zieht man nun von jedem neun und vierzigsten das grosse Ruhejahr und von jedem grössten Ruhejahr, welches das 490ste ist, eines ab (zusammen 44), so bleibt gerade 3939. — Also sind die Jahrzahlen 3983 und 3939, als das verschieden angegebene Jahr der Geburt Christi, nur darin unterschieden, dass die letztere entspringt, wenn in der Zeit der ersteren das, was zur Zeit der 4 grossen Epochen gehört, um die Zahl der Ruhejahre vermindert wird. Nach Bengel würde die Tafel der heiligen Geschichte so aussehen:

2023: Verheissung an Abraham, das Land Kanaan zu besitzen;
2502: Besitzerlangung desselben;

Ein Gesetzbuch des nicht aus der menschlichen Vernunft gezogenen, aber doch mit ihr, als moralisch-praktischer Vernunft dem Endzwecke nach vollkommen einstimmigen statutarischen, (mithin aus einer Offenbarung hervorgehenden) göttlichen Willens, die Bibel, würde nun das kräftigste Organ der Leitung des Menschen und des Bürgers zum zeitlichen und ewigen Wohl sein, wenn sie nur als Gottes Wort beglaubigt und ihre Authenticität dokumentirt werden könnte. — Diesem Umstande aber stehen viele Schwierigkeiten entgegen.

Denn wenn Gott zum Menschen wirklich spräche, so kann dieser doch niemals wissen, dass Gott es sei, der zu ihm spricht. Es ist schlechterdings unmöglich, dass der Mensch durch seine Sinne den Unendlichen fassen, ihn von Sinnenwesen unterscheiden und ihn woran kennen solle. — Dass es aber nicht Gott sein könne, dessen Stimme er zu hören glaubt, davon kann er sich wohl in einigen Fällen überzeugen; denn wenn das, was ihm durch sie geboten wird, dem moralischen Gesetz zuwider ist, so mag die Erscheinung ihm noch so majestätisch und die ganze Natur überschreitend dünken; er muss sie doch für Täuschung halten.*)

2981: Einweihung des ersten Tempels;
3460: Gegebener Befehl zur Erbauung des zweiten Tempels;
3939: Geburt Christi.

Auch das Jahr der Sündfluth lässt sich so *a priori* ausrechnen. Nämlich 4 Epochen zu 490 (= 70 × 7) Jahr machen 1960. Davon jedes 7te (= 280) abgezogen, bleiben 1680. Von diesen 1680 jedes darin enthaltene 70ste Jahr abgezogen (= 24), bleiben 1656, als das Jahr der Sündfluth. — Auch von dieser bis zum Rufe Gottes an Abraham sind 366 volle Jahre, davon eines ein Schaltjahr ist.

Was soll man nun hiezu sagen? Haben die heiligen Zahlen etwa den Weltlauf bestimmt? Frank's *Cyclus iobilaeus* dreht sich ebenfalls um diesen Mittelpunkt der mystischen Chronologie herum.

*) Zum Beispiel kann die Mythe von dem Opfer dienen, das Abraham auf göttlichen Befehl durch Abschlachtung und Verbrennung seines einzigen Sohnes — (das arme Kind trug unwissend noch das Holz hinzu,) — bringen wollte. Abraham hätte auf diese vermeinte göttliche Stimme

Die Beglaubigung der Bibel nun, als eines in Lehre und Beispiel zur Norm dienenden evangelisch-messianischen Glaubens, kann nicht aus der Gottesgelahrtheit ihrer Verfasser, (denn der war immer ein dem möglichen Irrthum ausgesetzter Mensch) sondern muss aus der Wirkung ihres Inhalts auf die Moralität des Volks, von Lehrern aus diesem Volk selbst, als Idioten (im Wissenschaftlichen), an sich, mithin als aus dem reinen Quell der allgemeinen, jedem gemeinen Menschen beiwohnenden Vernunftreligion geschöpft betrachtet werden, die eben durch diese Einfalt auf die Herzen desselben den ausgebreitetsten und kräftigsten Einfluss haben musste. — Die Bibel war das Vehikel derselben, vermittelst gewisser statutarischer Vorschriften, welche der Ausübung der Religion in der bürgerlichen Gesellschaft eine Form als einer Regierung gab, und die Authenticität dieses Gesetzbuchs als eines göttlichen, (des Inbegriffs aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote) beglaubigt also und dokumentirt sich selbst, was den Geist desselben (das Moralische) betrifft; was aber die Buchstaben (das Statutarische) desselben anlangt, so bedürfen die Satzungen in diesem Buche keiner Beglaubigung, weil sie nicht zum Wesentlichen (*principale*), sondern nur zum Beigeselleten (*accessorium*) desselben gehören. — — Den Ursprung aber dieses Buchs auf Inspiration seiner Verfasser (*deus ex machina*) zu gründen, um auch die unwesentlichen Statute desselben zu heiligen, muss eher das Zutrauen zu seinem moralischen Werth schwächen, als es stärken.

Die Beurkundung einer solchen Schrift, als einer göttlichen, kann von keiner Geschichtserzählung, sondern nur von der erpropten Kraft derselben, Religion in menschlichen Herzen zu gründen, und wenn sie durch mancherlei (alte oder neue) Satzungen verunartet wäre, sie durch ihre Einfalt selbst wieder in ihre Reinigkeit herzustellen, abgeleitet werden, welches Werk darum

---

anworten müssen: „dass ich meinen guten Sohn nicht tödten solle, ist ganz gewiss; dass aber du, der du mir erscheinst, Gott seist, davon bin ich nicht gewiss und kann es auch nicht werden, wenn sie auch vom (sichtbaren) Himmel herabschallte.“

nicht aufhört, Wirkung der Natur und Erfolg der fortschreitenden moralischen Kultur in dem allgemeinen Gange der Vorsehung zu sein, und als eine solche erklärt zu werden bedarf, damit die Existenz dieses Buchs nicht ungläubisch dem blossen Zufall, oder abergläubisch einem Wunder zugeschrieben werde und die Vernunft in beiden Fällen auf den Strand gerathe.

Der Schluss hieraus ist nun dieser:

Die Bibel enthält in sich selbst einen, in praktischer Absicht hinreichenden Beglaubigungsgrund ihrer (moralischen) Göttlichkeit, durch den Einfluss, den sie, als Text einer systematischen Glaubenslehre, von jeher, sowohl in katechetischem als homiletischem Vortrage auf das Herz der Menschen ausgeübt hat, um sie als Organ, nicht allein der allgemeinen und inneren Vernunftreligion, sondern auch als Vermächtniss (neues Testament) einer statutarischen, auf unabsehliche Zeiten zum Leitfaden dienenden Glaubenslehre aufzubehalten; es mag ihr auch in theoretischer Rücksicht für Gelehrte, die ihren Ursprung theoretisch und historisch nachsuchen, und für die kritische Behandlung ihrer Geschichte an Beweisthümern viel oder wenig abgehen. — Die Göttlichkeit ihres moralischen Inhalts entschädigt die Vernunft hinreichend wegen der Menschlichkeit der Geschichtserzählung, die gleich einem alten Pergamente hin und wieder unleserlich, durch Accommodationen und Konjekturen im Zusammenhange mit dem Ganzen müssen verständlich gemacht werden, und berechtigt dabei doch zu dem Satz: dass die Bibel, gleich als ob sie eine göttliche Offenbarung wäre, aufbewahrt, moralisch benutzt und der Religion, als ihr Leitmittel, untergelegt zu werden verdiene.

Die Keckheit der Kraftgenie's, welche diesem Leitbande des Kirchenglaubens sich jetzt schon entwachsen zu sein wähnen, sie mögen nun als Theophilanthropen in öffentlichen, dazu errichteten Kirchen, oder als Mystiker bei der Lampe innerer Offenbarungen schwärmen, würde die Regierung bald ihre Nachsicht bedauren machen, jenes grosse Stiftungs- und Leitungsmittel der bürgerlichen Ordnung und Ruhe vernachlässigt und leichtsinnigen Händen überlassen zu haben. — Auch ist nicht zu er-

warten, dass, wenn die Bibel, die wir haben, ausser Kredit kommen sollte, eine andere an ihrer Stelle emporkommen würde; denn öffentliche Wunder machen sich nicht zum zweiten Male in derselben Sache, weil das Fehlschlagen des vorigen, in Absicht auf die Dauer, dem folgenden allen Glauben benimmt; — wiewohl doch auch andererseits auf das Geschrei der Allarmisten (das Reich ist in Gefahr) nicht zu achten ist, wenn in gewissen Statuten der Bibel, welche mehr die Förmlichkeiten, als den inneren Glaubensgehalt der Schrift betreffen, selbst an den Verfassern derselben Einiges gerügt werden sollte, weil das Verbot der Prüfung einer Lehre der Glaubensfreiheit zuwider ist. — Dass aber ein Geschichtsglaube Pflicht sei und zur Seligkeit gehöre, ist Aberglaube.*)

---

*) Aberglaube ist der Hang, in das, was als nicht natürlicher Weise zugehend vermeint wird, ein grösseres Vertrauen zu setzen, als was sich nach Naturgesetzen erklären lässt, — es sei im Physischen oder Moralischen. — Man kann also die Frage aufwerfen: ob der Bibelglaube (als empirischer), oder ob umgekehrt die Moral (als reiner Vernunft- und Religionsglaube) dem Lehrer zum Leitfaden dienen solle? mit anderen Worten: ist die Lehre von Gott, weil sie in der Bibel steht? oder: steht sie in der Bibel, weil sie von Gott ist? — Der erstere Satz ist augenscheinlich inkonsequent; weil das göttliche Ansehen des Buchs hier vorausgesetzt werden muss, um die Göttlichkeit der Lehre desselben zu beweisen. Also kann nur der zweite Satz stattfinden, der aber schlechterdings keines Beweises fähig ist (*supernaturalium non datur scientia*). — — Hievon ein Beispiel. — Die Jünger des mosaisch-messianischen Glaubens sahen ihre Hoffnung aus dem Bunde Gottes mit Abraham nach Jesu Tode ganz sinken, (wir hofften, er würde Israel erlösen;) denn nur den Kindern Abrahams war in ihrer Bibel das Heil verheissen. Nun trug es sich zu, dass, da am Pfingstfeste die Jünger versammelt waren, einer derselben auf den glücklichen, der subtilen jüdischen Auslegungskunst angemessenen Einfall gerieth: dass auch die Heiden (Griechen und Römer) als in diesen Bund aufgenommen betrachtet werden könnten, wenn sie an das Opfer, welches Abraham Gotte mit seinem einzigen Sohne bringen wollte, (als dem Sinnbilde des einigen Opfers des Weltheilandes) glaubten; denn da wären sie Kinder Abrahams

Von der biblischen Auslegungskunst (*hermeneutica sacra*), da sie nicht den Laien überlassen werden kann, (denn sie betrifft ein wissenschaftliches System,) darf nun, lediglich in Ansehung dessen, was in der Religion statutarisch ist, verlangt werden: dass der Ausleger sich erkläre, ob sein Ausspruch als authentisch, oder als doktrinal verstanden werden solle.— Im ersteren Falle muss die Auslegung dem Sinne des Verfassers buchstäblich (philologisch) angemessen sein; im zweiten aber hat der Schriftsteller die Freiheit, der Schriftstelle (philosophisch) denjenigen Sinn unterzulegen, den sie in moralisch-praktischer Absicht (zur Erbauung des Lehrlings) in der Exegese annimmt; denn der Glaube an einen blossen Geschichtssatz ist todt an ihm selber. — Nun mag wohl die erstere für den Schriftgelehrten und indirekt auch für das Volk in gewisser pragmatischen Absicht wichtig genug sein, aber der eigentliche Zweck der Religionslehre, moralisch bessere Menschen zu bilden, kann auch dabei nicht allein verfehlt, sondern wohl gar verhindert werden. — Denn die heiligen Schriftsteller können als Menschen auch geirrt haben, (wenn man nicht ein durch die Bibel beständig fortlaufendes Wunder annimmt,) wie z. B. der heilige Paul mit seiner Gnadenwahl, welche er aus der mosaisch-messianischen Schriftlehre in die evangelische treuherzig überträgt, ob er zwar über die Unbegreiflichkeit der Verwerfung gewisser Menschen, ehe sie noch geboren waren, sich in grosser Verlegenheit befindet, und so, wenn man die Hermeneutik der Schriftgelehrten als kontinuirlich dem Ausleger zu Theil gewordene Offenba-

---

im Glauben, (zuerst unter, dann aber auch ohne die Beschneidung.) — Es ist kein Wunder, dass diese Entdeckung, die in einer grossen Volksversammlung eine so unermessliche Aussicht eröffnete, mit dem grössten Jubel, und als ob sie unmittelbare Wirkung des heiligen Geistes gewesen wäre, aufgenommen und für ein Wunder gehalten wurde und als ein solches in biblische (Apostel-) Geschichte kam, bei der es aber gar nicht zur Religion gehört, sie als Faktum zu glauben und diesen Glauben der natürlichen Menschenvernunft aufzudringen. Der durch Furcht abgenöthigte Gehorsam in Ansehung eines solchen Kirchenglaubens, als zur Seligkeit erforderlich, ist also Aberglaube.

rung annimmt, der Göttlichkeit der Religion beständig Abbruch thun muss. — Also ist nur die doktrinale Auslegung, welche nicht (empirisch) zu wissen verlangt, was der heilige Verfasser mit seinen Worten für einen Sinn verbunden haben mag, sondern was die Vernunft (*a priori*) in moralischer Rücksicht bei Veranlassung einer Spruchstelle als Text der Bibel für eine Lehre unterlegen kann, die einzige evangelisch-biblische Methode der Belehrung des Volks in der wahren inneren und allgemeinen Religion, die von dem partikulären Kirchenglauben als Geschichtsglauben — unterschieden ist; wobei dann alles mit Ehrlichkeit und Offenheit, ohne Täuschung zugeht, da hingegen das Volk mit einem Geschichtsglauben, den Keiner desselben sich zu beweisen vermag, statt des moralischen (allein seligmachenden), den ein Jeder fasst, in seiner Absicht (die es haben muss) getäuscht, seinen Lehrer anklagen kann.

In Absicht auf die Religion eines Volks, das eine heilige Schrift zu verehren gelehrt worden ist, ist nun die doktrinale Auslegung derselben, welche sich auf sein (des Volks) moralisches Interesse, — der Erbauung, sittlichen Besserung und so der Seligwerdung, — bezieht, zugleich die authentische: d. i. so will Gott seinen in der Bibel geoffenbarten Willen verstanden wissen. Denn es ist hier nicht von einer bürgerlichen, das Volk unter Disziplin haltenden (politischen), sondern einer auf das Innere der moralischen Gesinnung abzweckenden (mithin göttlichen) Regierung die Rede. Der Gott, der durch unsere eigene (moralisch-praktische) Vernunft spricht, ist ein untrüglicher allgemein verständlicher Ausleger dieses seines Worts, und es kann auch schlechterdings keinen anderen (etwa auf historische Art) beglaubigten Ausleger seines Worts geben; weil Religion eine reine Vernunftsache ist.

Und so haben die Theologen der Fakultät die Pflicht auf sich, mithin auch die Befugniss, den Bibelglauben aufrecht zu erhalten; doch unbeschadet der Freiheit der Philosophen, ihn jederzeit der Kritik der Vernunft zu

unterwerfen, welche im Falle einer Diktatur (des Religionsedikts), die jener oberen etwa auf kurze Zeit eingeräumt werden dürfte, sich durch die solenne Formel bestens verwahren: *provideant consules, ne quid respublica detrimenti capiat.* [9]) *)

Anhang biblisch-historischer Fragen über die praktische Benutzung und muthmassliche Zeit der Fortdauer dieses heiligen Buchs.

Dass es bei allem Wechsel der Meinungen noch lange Zeit im Ansehen bleiben werde, dafür bürgt die Weisheit der Regierung, als deren Interesse, in Ansehung der Eintracht und Ruhe des Volks in einem Staat, hiemit in enger Verbindung steht. Aber ihm die Ewigkeit zu verbürgen oder auch es, chiliastisch, in ein neues Reich Gottes auf Erden übergehen zu lassen, das übersteigt unser ganzes Vermögen der Wahrsagung. — Was würde also geschehen, wenn der Kirchenglaube dieses grosse Mittel der Volksleitung einmal entbehren müsste?

Wer ist der Redakteur der biblischen Bücher (alten und neuen Testaments), und zu welcher Zeit ist der Kanon zu Stande gekommen?

Werden philologisch-antiquarische Kenntnisse immer zur Erhaltung der einmal angenommenen Glaubensnorm nöthig sein, oder wird die Vernunft den Gebrauch derselben zur Religion dereinst von selbst und mit allgemeiner Einstimmung anzuordnen im Stande sein?

Hat man hinreichende Dokumente der Authenticität der Bibel nach den sogenannten 70 Dolmetschern, und von welcher Zeit kann man sie mit Sicherheit datiren? u. s. w.

Die praktische, vornehmlich öffentliche Benutzung dieses Buchs in Predigten ist ohne Zweifel diejenige, welche zur Besserung der Menschen und Belebung ihrer moralischen Triebfedern (zur Erbauung) beiträgt. Alle

*) D. h.: Die Konsuln mögen sorgen, dass der Staat keinen Schaden nehme. A. d. H.

andere Absicht muss ihr nachstehen, wenn sie hiemit in Kollision kommt. — Man muss sich daher wundern, dass diese Maxime noch hat bezweifelt werden können, und eine paraphrastische Behandlung eines Texts der paränetischen, wenn gleich nicht vorgezogen, doch durch die erstere wenigstens hat in Schatten gestellt werden sollen. — Nicht die Schriftgelahrtheit und was man vermittelst ihrer aus der Bibel, durch philologische Kenntnisse, die oft nur verunglückte Konjekturen sind, herauszieht, sondern was man mit moralischer Denkungsart (also nach dem Geiste Gottes) in sie hineinträgt, und Lehren, die nie trügen, auch nie ohne heilsame Wirkung sein können, das muss diesem Vortrage ans Volk die Leitung geben: nämlich den Text nur (wenigstens hauptsächlich) als Veranlassung zu allem Sittenbessernden, was sich dabei denken lässt, zu behandeln, ohne was die heiligen Schriftsteller dabei selbst im Sinne gehabt haben möchten, nachforschen zu dürfen. — Eine auf Erbauung, als Endzweck, gerichtete Predigt (wie denn das eine jede sein soll) muss die Belehrung aus den Herzen der Zuhörer, nämlich der natürlichen moralischen Anlage, selbst des unbelehrtesten Menschen entwickeln; wenn die dadurch zu bewirkende Gesinnung lauter sein soll. Die damit verbundenen Zeugnisse der Schrift sollen auch nicht die Wahrheit dieser Lehren bestätigende historische Beweisgründe sein, (denn deren bedarf die sittlichthätige Vernunft hiebei nicht, und das empirische Erkenntniss vermag es auch nicht) sondern bloss Beispiele der Anwendung der praktischen Vernunftprinzipien auf Fakta der heiligen Geschichte, um ihre Wahrheit anschaulicher zu machen; welches aber auch ein sehr schätzbarer Vortheil für Volk und Staat auf der ganzen Erde ist.[10])

Anhang.

Von einer reinen Mystik in der Religion.*)

Ich habe aus der Kritik der reinen Vernunft gelernt, dass Philosophie nicht etwa eine Wissenschaft der Vorstellungen, Begriffe und Ideen, oder eine Wissenschaft aller Wissenschaften, oder sonst etwas Aehnliches sei; sondern eine Wissenschaft des Menschen, seines Vorstellens, Denkens und Handelns; — sie soll den Menschen nach allen seinen Bestandtheilen darstellen, wie er ist und sein soll, d. h. sowohl nach seinen Naturbestimmungen, als auch nach seinem Moralitäts- und Freiheitsverhältniss. Hier wies nun die alte Philosophie dem Menschen einen ganz unrichtigen Standpunkt in der Welt an, indem sie ihn in dieser zu einer Maschine machte, die, als solche, gänzlich von der Welt, oder von den Aussendingen und Umständen abhängig sein musste; sie machte also den Menschen zu einem beinahe bloss passiven Theile der Welt. — Jetzt erschien die Kritik der Vernunft und bestimmte dem Menschen in der Welt eine durchaus aktive Existenz. Der Mensch selbst ist ursprünglich Schöpfer aller seiner Vorstellungen und Begriffe und soll einziger Urheber aller seiner Handlungen sein. Jenes „ist" und dieses „soll" führt auf zwei ganz verschiedene Bestimmungen am Menschen. Wir bemerken daher auch im Menschen zweierlei ganz verschiedenartige Theile, nämlich auf der einen Seite Sinnlichkeit und Verstand, und auf der andern Vernunft und freien Willen, die sich sehr wesentlich von einander

---

*) In einem seiner Dissertation: *de similitudine inter mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam. Auctore* Carol. Arnold. Willmans, *Bielefelda-Guestphalo, Halis Saxonum* 1797. beigefügten Briefe, welchen ich, mit seiner Erlaubniss, und mit Weglassung der Einleitungs- und Schlusshöflichkeitsstellen, hiemit liefere, und welcher diesen, jetzt der Arzneiwissenschaft sich widmenden jungen Mann als einen solchen bezeichnet, von dem sich auch in anderen Fächern der Wissenschaft viel erwarten lässt. Wobei ich gleichwohl jene Aehnlichkeit meiner Vorstellungsart mit der seinigen unbedingt einzugestehen nicht gemeint bin.

unterscheiden. In der Natur ist alles; es ist von keinem Soll in ihr die Rede; Sinnlichkeit und Verstand gehen aber nur immer darauf aus, zu bestimmen, was und wie es ist; sie müssen also für die Natur, für diese Erdenwelt, bestimmt sein und mithin zu ihr gehören. Die Vernunft will beständig ins Uebersinnliche, wie es wohl über die sinnliche Natur hinaus beschaffen sein möchte; sie scheint also, obzwar ein theoretisches Vermögen, dennoch gar nicht für diese Sinnlichkeit bestimmt zu sein; der freie Wille aber besteht ja in einer Unabhängigkeit von den Aussendingen; diese sollen nicht Triebfedern des Handelns für den Menschen sein; er kann also noch weniger zur Natur gehören. Aber wohin denn? Der Mensch muss für zwei ganz verschiedene Welten bestimmt sein, einmal für das Reich der Sinne und des Verstandes, also für diese Erdenwelt; dann aber auch noch für eine andere Welt, die wir nicht kennen, für ein Reich der Sitten.

Was den Verstand betrifft, so ist dieser schon für sich durch seine Form auf diese Erdenwelt eingeschränkt; denn er besteht bloss aus Kategorien, d. h. Aeusserungsarten, die bloss auf sinnliche Dinge sich beziehen können. Seine Grenzen sind ihm also scharf gesteckt. Wo die Kategorien aufhören, da hört auch der Verstand auf; weil sie ihn erst bilden und zusammensetzen. [Ein Beweis für die bloss irdische oder Naturbestimmung des Verstandes scheint mir auch dieses zu sein, dass wir in Rücksicht der Verstandeskräfte eine Stufenleiter in der Natur finden, vom klügsten Menschen bis zum dümmsten Thiere, (indem wir doch den Instinkt auch als eine Art von Verstand ansehen können, insofern zum blossen Verstande der freie Wille nicht gehört.)] Aber nicht so in Rücksicht der Moralität, die da aufhört, wo die Menschheit aufhört und die in allen Menschen ursprünglich dasselbe Ding ist. Der Verstand muss also bloss zur Natur gehören, und wenn der Mensch bloss Verstand hätte, ohne Vernunft und freien Willen, oder ohne Moralität, so würde er sich in nichts von den Thieren unterscheiden, und vielleicht bloss an der Spitze ihrer Stufenleiter stehen, da er hingegen jetzt, im Besitz der Moralität, als freies Wesen, durchaus und wesentlich von den Thieren verschieden ist, auch von dem klügsten,

(dessen Instinkt oft deutlicher und bestimmter wirkt, als der Verstand der Menschen.) — Dieser Verstand aber ist ein gänzlich aktives Vermögen des Menschen; alle seine Vorstellungen und Begriffe sind bloss seine Geschöpfe, der Mensch denkt mit seinem Verstande ursprünglich, und er schafft sich also seine Welt. Die Aussendinge sind nur Gelegenheitsursachen der Wirkungen des Verstandes, sie reizen ihn zur Aktion, und das Produkt dieser Aktion sind Vorstellungen und Begriffe. Die Dinge also, worauf sich die Vorstellungen und Begriffe beziehen, können nicht das sein, was unser Verstand vorstellt; denn der Verstand kann nur Vorstellungen und seine Gegenstände, nicht aber wirkliche Dinge schaffen, d. h. die Dinge können unmöglich durch diese Vorstellungen und Begriffe vom Verstande als solche, wie sie an sich sein mögen, erkannt werden; die Dinge, die unsere Sinne und unser Verstand darstellen, sind vielmehr an sich nur Erscheinungen, d. i. Gegenstände unserer Sinne und unseres Verstandes, die das Produkt aus dem Zusammentreffen der Gelegenheitsursachen und der Wirkung des Verstandes sind, die aber deswegen doch nicht Schein sind, sondern die wir im praktischen Leben für uns als wirkliche Dinge und Gegenstände unserer Vorstellungen ansehen können; eben weil wir die wirklichen Dinge als jene Gelegenheitsursachen supponiren müssen. Ein Beispiel giebt die Naturwissenschaft. Aussendinge wirken auf einen aktionsfähigen Körper und reizen diesen dadurch zur Aktion; das Produkt hievon ist Leben. — Was ist aber Leben? Physisches Anerkennen seiner Existenz in der Welt und seines Verhältnisses zu den Aussendingen; der Körper lebt dadurch, dass er auf die Aussendinge reagirt, sie als seine Welt ansieht und sie zu seinem Zweck gebraucht, ohne sich weiter um ihr Wesen zu bekümmern. Ohne Aussendinge wäre dieser Körper kein lebender Körper, und ohne Aktionsfähigkeit des Körpers wären die Aussendinge nicht seine Welt. Ebenso mit dem Verstande. Erst durch sein Zusammentreffen mit den Aussendingen entsteht diese seine Welt, ohne Aussendinge wäre er todt; — ohne Verstand aber wären keine Vorstellungen, ohne Vorstellungen keine Gegenstände und ohne diese nicht diese seine Welt; so wie mit einem

anderen Verstande auch eine andere Welt da sein würde, welches durch das Beispiel von Wahnsinnigen klar wird. Also der Verstand ist Schöpfer seiner Gegenstände und der Welt, die aus ihnen besteht; aber so, dass wirkliche Dinge die Gelegenheitsursachen seiner Aktion und also der Vorstellungen sind.

Dadurch unterscheiden sich nun diese Naturkräfte des Menschen wesentlich von der Vernunft und dem freien Willen. Beide machen zwar auch aktive Vermögen aus, aber die Gelegenheitsursachen ihrer Aktion sollen nicht aus dieser Sinnenwelt genommen sein. Die Vernunft, als theoretisches Vermögen, kann also hier gar keine Gegenstände haben, ihre Wirkungen können nur Ideen sein, d. h. Vorstellungen der Vernunft, denen keine Gegenstände entsprechen, weil nicht wirkliche Dinge, sondern etwa nur Spiele des Verstandes die Gelegenheitsursachen ihrer Aktion sind. Also kann die Vernunft, als theoretisches spekulatives Vermögen, hier in dieser Sinnenwelt gar nicht gebraucht werden (und muss folglich, weil sie doch einmal als solches da ist, für eine andere Welt bestimmt sein,) sondern nur als praktisches Vermögen, zum Behuf des freien Willens. Dieser nun ist bloss und allein praktisch; das Wesentliche desselben besteht darin, dass seine Aktion nicht Reaktion, sondern eine reine objektive Handlung sein soll, oder dass die Triebfedern seiner Aktion nicht mit den Gegenständen derselben zusammenfallen sollen; dass er also unabhängig von den Vorstellungen des Verstandes, weil dieses eine verkehrte und verderbte Wirkungsart derselben veranlassen würde, als auch unabhängig von den Ideen der spekulativen Vernunft handeln soll, weil diese, da ihnen nichts Wirkliches entspricht, leicht eine falsche und grundlose Willensbestimmung verursachen könnten. Also muss die Triebfeder der Aktion des freien Willens etwas sein, was im innern Wesen des Menschen selbst gegründet und von der Freiheit des Willens selbst unzertrennlich ist. Dieses ist nun das moralische Gesetz, welches uns durchaus so aus der Natur herausreisst und über sie erhebt, dass wir, als moralische Wesen, die Naturdinge weder zu Ursachen und Triebfedern der Aktion des Willens bedürfen, noch sie als Gegenstände unseres Wollens ansehen

können, in deren Stelle vielmehr nur die moralische Person der Menschheit tritt. Jenes Gesetz sichert uns also eine bloss dem Menschen eigenthümliche und ihn von allen übrigen Naturtheilen unterscheidende Eigenschaft, die Moralität, vermöge welcher wir unabhängige und freie Wesen sind, und die selbst wieder durch diese Freiheit begründet ist. — Diese Moralität, und nicht der Verstand, ist es also, was den Menschen erst zum Menschen macht. So sehr auch der Verstand ein völlig aktives und insofern ein selbstständiges Vermögen ist, so bedarf er doch zu seiner Aktion der Aussendinge und ist auch zugleich auf sie eingeschränkt; da hingegen der freie Wille völlig unabhängig ist und einzig durch das innere Gesetz bestimmt werden soll: d. h. der Mensch bloss durch sich selbst, sofern er sich nur zu seiner ursprünglichen Würde und Unabhängigkeit von allem, was nicht das Gesetz ist, erhoben hat. Wenn also dieser unser Verstand ohne diese seine Aussendinge nichts, wenigstens nicht d i e s e r Verstand sein würde, so bleiben Vernunft und freier Wille dieselben, ihr Wirkungskreis sei, welcher er wolle. (Sollte hier der freilich hyperphysische Schluss wohl mit einiger Wahrscheinlichkeit gemacht werden können: „dass mit dem Tode des Menschenkörpers auch dieser sein Verstand stirbt und verloren geht, mit allen seinen irdischen Vorstellungen, Begriffen und Kenntnissen; weil doch dieser Verstand immer nur für irdische, sinnliche Dinge brauchbar ist, und, sobald der Mensch ins Uebersinnliche sich versteigen will, hier sogleich aller Verstandesgebrauch aufhört und der Vernunftgebrauch dagegen eintritt?“ Es ist dieses eine Idee, die ich nachher auch bei den Mystikern, aber nur dunkel gedacht, nicht behauptet, gefunden habe und die gewiss zur Beruhigung, und vielleicht auch moralischen Verbesserung vieler Menschen beitragen würde. Der Verstand hängt so wenig, wie der Körper, vom Menschen selbst ab. Bei einem fehlerhaften Körperbau beruhigt man sich, weil man weiss, er ist nichts Wesentliches, — ein gutgebauter Körper hat nur hier auf der Erde seine Vorzüge. Gesetzt, die Idee würde allgemein, dass es mit dem Verstande eben so wäre, sollte das nicht für die Moralität der Menschen erspriesslich sein? Die neuere Naturlehre des Menschen harmonirt sehr mit

dieser Idee, indem sie den Verstand bloss als etwas vom Körper Abhängiges und als ein Produkt der Gehirnwirkung ansieht. S. Reils physiologische Schriften. Auch die älteren Meinungen von der Materialität der Seele liessen sich hiedurch auf etwas Reales zurückbringen.)—

Der fernere Verlauf der kritischen Untersuchung der menschlichen Seelenvermögen stellte die natürliche Frage auf: hat die unvermeidliche und nicht zu unterdrückende Idee der Vernunft von einem Urheber des Weltalls, und also unserer selbst und des moralischen Gesetzes auch wohl einen gültigen Grund, da jeder theoretische Grund seiner Natur nach untauglich zur Befestigung und Sicherstellung jener Idee ist? Hieraus entstand der so schöne moralische Beweis für das Dasein Gottes, der Jedem, auch wenn er nicht wollte, doch insgeheim auch deutlich und hinlänglich beweisend sein muss. Aus der durch ihn nun begründeten Idee von einem Weltschöpfer aber ging endlich die praktische Idee hervor, von einem allgemeinen moralischen Gesetzgeber für alle unsere Pflichten, als Urheber des uns inwohnenden moralischen Gesetzes. Diese Idee bietet dem Menschen eine ganz neue Welt dar. Er fühlt sich für ein anderes Reich geschaffen, als für das Reich der Sinne und des Verstandes; — nämlich für ein moralisches Reich, für ein Reich Gottes. Er erkennt nun seine Pflichten zugleich als göttliche Gebote, und es entsteht in ihm ein neues Erkenntniss, ein neues Gefühl, nämlich Religion. — So weit, ehrwürdiger Vater, war ich in dem Studio Ihrer Schriften gekommen, als ich eine Klasse von Menschen kennen lernte, die man Separatisten nennt, die aber sich selbst Mystiker nennen, bei welchen ich fast buchstäblich Ihre Lehre in Ausübung gebracht fand. Es hielt freilich Anfangs schwer, diese in der mystischen Sprache dieser Leute wieder zu finden; aber es gelang mir nach anhaltendem Suchen. Es fiel mir auf, dass diese Menschen ganz ohne Gottesdienst lebten; alles verwarfen, was Gottes-Dienst heisst und nicht in Erfüllung seiner Pflichten besteht; dass sie sich für religiöse Menschen, ja für Christen hielten, und doch die Bibel nicht als ihr Gesetzbuch ansahen, sondern nur von einem inneren, von Ewigkeit her in uns einwohnenden Christenthum sprachen. — Ich forschte nach dem Lebens-

wandel dieser Leute, und fand (räudige Schafe ausgenommen, die man in jeder Heerde, ihres Eigennutzes wegen, findet,) bei ihnen reine moralische Gesinnungen und eine beinahe stoische Konsequenz in ihren Handlungen. Ich untersuchte ihre Lehre und ihre Grundsätze, und fand im Wesentlichen ganz Ihre Moral und Religionslehre wieder, jedoch immer mit dem Unterschiede, dass sie das innere Gesetz, wie sie es nennen, für eine innere Offenbarung, und also bestimmt Gott für den Urheber desselben halten. Es ist wahr, sie halten die Bibel für ein Buch, welches auf irgend eine Art, worauf sie sich nicht weiter einlassen, göttlichen Ursprungs ist; aber wenn man genauer forscht, so findet man, dass sie diesen Ursprung der Bibel erst aus der Uebereinstimmung der Bibel, der in ihr enthaltenen Lehren mit ihrem inneren Gesetze schliessen; denn wenn man sie z. B. fragt, warum? so ist ihre Antwort: sie legitimirt sich in meinem Inneren, und ihr werdet es eben so finden, wenn ihr der Weisung eures inneren Gesetzes oder den Lehren der Bibel Folge leistet. Eben deswegen halten sie sie auch nicht für ihr Gesetzbuch, sondern nur für eine historische Bestätigung, worin sie das, was in ihnen selbst ursprünglich gegründet ist, wiederfinden. Mit einem Worte, diese Leute würden (verzeihen Sie mir den Ausdruck) wahre Kantianer sein, wenn sie Philosophen wären. Aber sie sind grösstentheils aus der Klasse der Kaufleute, Handwerker und Landbauern; doch habe ich hin und wieder auch in höheren Ständen und unter den Gelehrten einige gefunden; aber nie einen Theologen, denen diese Leute ein wahrer Dorn im Auge sind, weil sie ihren Gottesdienst nicht von ihnen unterstützt sehen und ihnen doch, wegen ihres exemplarischen Lebenswandels und Unterwerfung in jede bürgerliche Ordnung durchaus nichts anhaben können. Von den Quäkern unterscheiden sich diese Separatisten nicht in ihren Religionsgrundsätzen, aber wohl in der Anwendung derselben aufs gemeine Leben. Denn sie kleiden sich z. B., wie es gerade Sitte ist, und bezahlen alle sowohl Staats- als kirchliche Abgaben. Bei dem gebildeten Theile derselben habe ich nie Schwärmerei gefunden, sondern freies vorurtheilloses Raisonnement und Urtheil über religiöse Gegenstände.[11])

Zweiter Abschnitt.

Der Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen.

Erneuerte Frage:

Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei.

1.

Was will man hier wissen?

Man verlangt ein Stück von der Menschengeschichte, und zwar nicht das von der vergangenen, sondern der künftigen Zeit, mithin eine vorhersagende, welche, wenn sie nicht nach bekannten Naturgesetzen (wie Sonnen- und Mondfinsternisse) geführt wird, wahrsagend und doch natürlich, kann sie aber nicht anders, als durch übernatürliche Mittheilung und Erweiterung der Aussicht in die künftige Zeit erworben werden, weissagend (prophetisch) genannt wird.*) — Uebrigens ist es hier auch nicht um die Naturgeschichte des Menschen, (ob etwa künftig neue Racen derselben entstehen möchten,) sondern um die Sittengeschichte,

*) Wer ins Wahrsagen pfuschert, (es ohne Kenntniss oder Ehrlichkeit thut,) von dem heisst es: er wahrsagert; von der Pythia an bis zur Zigeunerin.

und zwar nicht nach dem Gattungsbegriff (*singulorum*), sondern dem Ganzen der gesellschaftlich auf Erden vereinigten, in Völkerschaften vertheilten Menschen (*universorum*) zu thun, wenn gefragt wird: ob das menschliche Geschlecht (im Grossen) zum Besseren beständig fortschreite?

2.

Wie kann man es wissen?

Als wahrsagende Geschichtserzählung des Bevorstehenden in der künftigen Zeit; mithin als eine *a priori* mögliche Darstellung der Begebenheiten, die da kommen sollen. — Wie aber eine Geschichte *a priori* möglich? — Antwort: wenn der Wahrsager die Begebenheiten selber macht und veranstaltet, die er zum voraus verkündigt.

Jüdische Propheten hatten gut weissagen, dass über kurz oder lang nicht bloss Verfall, sondern gänzliche Auflösung ihrem Staat bevorstehe; denn sie waren selbst die Urheber dieses ihres Schicksals. — Sie hatten, als Volksleiter, ihre Verfassung mit so viel kirchlichen und daraus abfliessenden bürgerlichen Lasten beschwert, dass ihr Staat völlig untauglich wurde, für sich selbst, vornehmlich mit benachbarten Völkern zusammen, zu bestehen, und die Jeremiaden ihrer Priester mussten daher natürlicher Weise vergeblich in der Luft verhallen; weil diese hartnäckig auf ihrem Vorsatz einer unhaltbaren, von ihnen selbst gemachten Verfassung beharrten, und so von ihnen selbst der Ausgang mit Unfehlbarkeit vorausgesehen werden konnte.

Unsere Politiker machen, so weit ihr Einfluss reicht, es eben so, und sind auch im Wahrsagen eben so glücklich. — Man muss, sagen sie, die Menschen nehmen, wie sie sind, nicht wie der Welt unkundige Pedanten oder gutmüthige Phantasten träumen, dass sie sein sollten. Das wie sie sind aber sollte heissen: wozu wir sie durch ungerechten Zwang, durch verrätherische, der Regierung an die Hand gegebene Anschläge gemacht haben, nämlich halsstarrig und zur Empörung geneigt; wo dann freilich, wenn sie ihre Zügel ein wenig sinken lässt, sich traurige Folgen ereignen, welche die

Prophezeiung jener vermeintlich klugen Staatsmänner wahrmachen.

Auch Geistliche weissagen gelegentlich den gänzlichen Verfall der Religion und die nahe Erscheinung des Antichrists; während dessen sie gerade das thun, was erforderlich ist, ihn einzuführen, indem sie nämlich ihrer Gemeine nicht sittliche Grundsätze ans Herz zu legen bedacht sind, die geradezu aufs Bessern führen, sondern Observanzen und historischen Glauben zur wesentlichen Pflicht machen, die es indirekt bewirken sollen; woraus zwar mechanische Einhelligkeit, als in einer bürgerlichen Verfassung, aber keine in der moralischen Gesinnung erwachsen kann: alsdenn aber über Irreligiosität klagen, welche sie selber gemacht haben, die sie also auch ohne besondere Wahrsagergabe vorher verkündigen konnten.

3.

Eintheilung des Begriffs von dem, was man für die Zukunft vorherwissen will.

Der Fälle, die eine Vorhersagung enthalten können, sind drei. Das menschliche Geschlecht ist entweder im kontinuirlichen Rückgange zum Aergeren, oder im beständigen Fortgange zum Besseren in seiner moralischen Bestimmung, oder im ewigen Stillstande auf der jetzigen Stufe seines sittlichen Werths unter den Gliedern der Schöpfung, (mit welchem die ewige Umdrehung im Kreise um denselben Punkt einerlei ist.)

Die erste Behauptung kann man den moralischen Terrorismus, die zweite den Eudämonismus, (der, das Ziel des Fortschreitens im weiten Prospekt gesehen, auch Chiliasmus genannt werden würde,) die dritte aber den Abderitismus nennen; weil, da ein wahrer Stillstand im Moralischen nicht möglich ist, ein beständig wechselndes Steigen und eben so öfteres und tiefes Zurückfallen (gleichsam ein ewiges Schwanken) nichts mehr austrägt, als ob das Subjekt auf derselben Stelle und im Stillstande geblieben wäre.

a.

Von der terroristischen Vorstellungsart der Menschengeschichte.

Der Verfall ins Aergere kann im menschlichen Geschlechte nicht beständig fortwährend sein; denn bei einem gewissen Grade desselben würde es sich selbst aufreiben. Daher beim Anwachs grosser wie Berge sich aufthürmender Greuelthaten und ihnen angemessener Uebel gesagt wird: nun kann es nicht mehr ärger werden, der jüngste Tag ist vor der Thür; und der fromme Schwärmer träumt nun schon von der Wiederbringung aller Dinge und einer erneuerten Welt, nachdem diese im Feuer untergegangen ist.

b.

Von der eudämonistischen Vorstellungsart der Menschengeschichte.

Dass die Masse des unserer Natur angearteten Guten und Bösen in der Anlage immer dieselbe bleibe, und in demselben Individuum weder vermehrt noch vermindert werden könne, mag immer eingeräumt werden; — und wie sollte sich auch dieses Quantum des Guten in der Anlage vermehren lassen, da es durch die Freiheit des Subjekts geschehen müsste, wozu dieses aber wiederum eines grösseren Fonds des Guten bedürfen würde, als es einmal hat? — Die Wirkungen können das Vermögen der wirkenden Ursache nicht übersteigen; und so kann das Quantum des mit dem Bösen im Menschen vermischten Guten ein gewisses Maass des letzteren nicht überschreiten, über welches er sich emporarbeiten und so auch immer zum noch Besseren fortschreiten könnte. Der Eudämonismus, mit seinen sanguinischen Hoffnungen, scheint also unhaltbar zu sein, und zu Gunsten einer weissagenden Menschengeschichte, in Ansehung des immerwährenden weiteren Fortschreitens auf der Bahn des Guten, wenig zu versprechen.

c.

Von der Hypothese des Abderitismus des Menschengeschlechts zur Vorherbestimmung seiner Geschichte.

Diese Meinung möchte wohl die Mehrheit der Stimmen auf ihrer Seite haben. Geschäftige Thorheit ist der Charakter unserer Gattung. In die Bahn des Guten schnell einzutreten, aber darauf nicht zu beharren, sondern, um ja nicht an einen einzigen Zweck gebunden zu sein, wenn es auch nur der Abwechselung wegen geschähe, den Plan des Fortschritts umzukehren, zu bauen, um niederreissen zu können, und sich selbst die hoffnungslose Bemühung aufzulegen, den Stein des Sisyphus bergan zu wälzen, um ihn wieder zurück rollen zu lassen. — Das Prinzip des Bösen in der Naturanlage des menschlichen Geschlechts scheint also hier mit dem des Guten nicht sowohl amalgamirt (verschmolzen), als vielmehr eines durchs andere neutralisirt zu sein; welches Thatlosigkeit zur Folge haben würde, (die hier der Stillstand heisst;) eine leere Geschäftigkeit, das Gute mit dem Bösen durch vorwärts und rückwärts Gehen so abwechseln zu lassen, dass das ganze Spiel des Verkehrs unserer Gattung mit sich selbst auf diesem Glob als ein blosses Possenspiel angesehen werden müsste, was ihr. keinen grösseren Werth in den Augen der Vernunft verschaffen kann, als den die anderen Thiergeschlechter haben, die dieses Spiel mit weniger Kosten und ohne Verstandesaufwand treiben.

4.

Durch Erfahrung unmittelbar ist die Aufgabe des Fortschreitens nicht aufzulösen.

Wenn das menschliche Geschlecht im Ganzen betrachtet eine noch so lange Zeit vorwärts gehend und im Fortschreiten begriffen gewesen zu sein befunden würde, so kann doch Niemand dafür stehen, dass nun nicht gerade jetzt, vermöge der physischen Anlage unserer Gattung, die Epoche seines Rückganges eintrete; und umgekehrt, wenn es rücklings und, mit beschleu-

nigtem Falle, zum Aergeren geht, so darf man nicht verzagen, dass nicht eben da der Umwendungspunkt (*punctum flexus contrarii*) anzutreffen wäre, wo vermöge der moralischen Anlage in unserem Geschlecht der Gang desselben sich wiederum zum Besseren wendete. Denn wir haben es mit freihandelnden Wesen zu thun, denen sich zwar vorher diktiren lässt, was sie thun sollen, aber nicht vorhersagen lässt, was sie thun werden, und die aus dem Gefühl der Uebel, die sie sich selbst zufügten, wenn es recht böse wird, eine verstärkte Triebfeder zu nehmen wissen, es nun doch besser zu machen, als es vor jenem Zustande war. — Aber „arme Sterbliche, (sagt der Abt Coyer) unter euch ist nichts beständig, als die Unbeständigkeit!“

Vielleicht liegt es auch an unserer unrecht genommenen Wahl des Standpunkts, aus dem wir den Lauf menschlicher Dinge ansehen, dass dieser uns so widersinnisch scheint. Die Planeten, von der Erde aus gesehen, sind bald rückgängig, bald stillstehend, bald fortgängig. Den Standpunkt aber von der Sonne aus genommen, welches nur die Vernunft thun kann, gehen sie nach der Kopernikanischen Hypothese ihren regelmässigen Gang fort. Es gefällt aber einigen, sonst nicht Unweisen, steif auf ihrer Erklärungsart der Erscheinungen und dem Standpunkte zu beharren, den sie einmal genommen haben; sollten sie sich darüber auch in Tychonische Cyklen und Epicyklen bis zur Ungereimtheit verwickeln. — Aber das ist eben das Unglück, dass wir uns in diesen Standpunkt, wenn es die Vorhersagung freier Handlungen angeht, zu versetzen nicht vermögend sind. Denn das wäre der Standpunkt der Vorsehung, der über alle menschliche Weisheit hinausliegt, welche sich auch auf freie Handlungen des Menschen erstreckt, die von diesem zwar gesehen, aber mit Gewissheit nicht vorhergesehen werden können, (für das göttliche Auge ist hier kein Unterschied,) weil er zu dem letzteren den Zusammenhang nach Naturgesetzen bedarf, in Ansehung der künftigen freien Handlungen aber dieser Leitung oder Hinweisung entbehren muss.

Wenn man dem Menschen einen angebornen und unveränderlichguten, obzwar eingeschränkten Willen beilegen dürfte, so würde er dieses Fortschreiten seiner

Gattung zum Besseren mit Sicherheit vorhersagen können; weil es eine Begebenheit träfe, die er selbst machen kann. Bei der Mischung des Bösen aber mit dem Guten in der Anlage, deren Maass er nicht kennt, weiss er selbst nicht, welcher Wirkung er sich davon gewärtigen könne.

5.

An irgend eine Erfahrung muss doch die wahrsagende Geschichte des Menschengeschlechts angeknüpft werden.

Es muss irgend eine Erfahrung im Menschengeschlechte vorkommen, die, als Begebenheit, auf eine Beschaffenheit und ein Vermögen desselben hinweiset, Ursache von dem Fortrücken desselben zum Besseren und (da dieses die That eines mit Freiheit begabten Wesens sein soll) Urheber desselben zu sein; aus einer gegebenen Ursache aber lässt sich eine Begebenheit als Wirkung vorhersagen, wenn sich die Umstände ereignen, welche dazu mitwirkend sind. Dass diese letzteren sich aber irgend einmal ereignen müssen, kann, wie beim Kalkul der Wahrscheinlichkeit im Spiel, wohl im Allgemeinen vorhergesagt, aber nicht bestimmt werden, ob es sich in meinem Leben zutragen und ich die Erfahrung davon haben werde, die jene Vorhersagung bestätigte. — Also muss eine Begebenheit nachgesucht werden, welche auf das Dasein einer solchen Ursache und auch auf den Akt ihrer Causalität im Menschengeschlechte unbestimmt in Ansehung der Zeit hinweise, und die auf das Fortschreiten zum Besseren, als unausbleibliche Folge, schliessen liesse, welcher Schluss dann auch auf die Geschichte der vergangenen Zeit (dass es immer im Fortschritt gewesen sei,) ausgedehnt werden könnte, doch so, dass jene Begebenheit nicht selbst als Ursache des letzteren, sondern nur als hindeutend, als Geschichtszeichen (*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum*) angesehen werden müsse und so die Tendenz des menschlichen Geschlechts im Ganzen, d. i. nicht nach den Individuen betrachtet, (denn das würde eine nicht zu beendigende Aufzählung und Berechnung abgeben,) sondern wie es in Völkerschaften und Staaten getheilt auf Erden angetroffen wird, beweisen könnte.

6.

Von einer Begebenheit unserer Zeit, welche diese moralische Tendenz des Menschengeschlechts beweiset.

Diese Begebenheit besteht nicht etwa in wichtigen, von Menschen verrichteten Thaten oder Unthaten, wodurch, was gross war, unter Menschen klein, oder, was klein war, gross gemacht wird, und wie, gleich als durch Zauberei, alte glänzende Staatsgebäude verschwinden, und andere an deren Statt, wie aus den Tiefen der Erde, hervorkommen. Nein, nichts von allem dem. Es ist bloss die Denkungsart der Zuschauer, welche sich bei diesem Spiele grosser Umwandlungen öffentlich verräth, und eine so allgemeine und doch uneigennützige Theilnehmung der Spielenden auf einer Seite gegen die auf der andern, selbst mit Gefahr, diese Parteilichkeit könne ihnen sehr nachtheilig werden, dennoch laut werden lässt, so aber (der Allgemeinheit wegen) einen Charakter des Menschengeschlechts im Ganzen und zugleich (der Uneigennützigkeit wegen) einen moralischen Charakter desselben, wenigstens in der Anlage, beweiset, der das Fortschreiten zum Besseren nicht allein hoffen lässt, sondern selbst schon ein solches ist, so weit das Vermögen desselben für jetzt zureicht.

Die Revolution eines geistreichen Volks, die wir in unseren Tagen haben vor sich gehen sehen, mag gelingen oder scheitern; sie mag mit Elend und Greuelthaten dermassen angefüllt sein, dass ein wohldenkender Mensch sie, wenn er sie, zum zweitenmale unternehmend, glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschliessen würde, — diese Revolution, sage ich, findet doch in den Gemüthern aller Zuschauer (die nicht selbst in diesem Spiele mit verwickelt sind) eine Theilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt, und deren Aeusserung selbst mit Gefahr verbunden war, die also keine andere, als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann.

Diese moralische einfliessende Ursache ist zwiefach; erstens, die des Rechts, dass ein Volk von anderen Mächten nicht gehindert werden müsse, sich eine bür-

gerliche Verfassung zu geben, wie sie ihm selbst gut zu sein dünkt; zweitens, die des Zwecks, (der zugleich Pflicht ist,) dass diejenige Verfassung eines Volks allein an sich rechtlich und moralischgut sei, welche ihrer Natur nach so beschaffen ist, den Angriffskrieg nach Grundsätzen zu meiden, welche keine andere, als die republikanische Verfassung, wenigstens der Idee nach, sein kann*), mithin in die Bedingung einzutreten, wodurch der Krieg (der Quell aller Uebel und Verderbniss der Sitten) abgehalten, und so dem Menschengeschlechte, bei aller Gebrechlichkeit, der Fortschritt zum Besseren negativ gesichert wird, im Fortschreiten wenigstens nicht gestört zu werden.

Dies also und die Theilnehmung am Guten mit Affekt, der Enthusiasmus, ob er zwar, weil aller Affekt, als ein solcher, Tadel verdient, nicht ganz zu billigen ist, giebt doch vermittelst dieser Geschichte zu der, für die Anthropologie wichtigen Bemerkung Anlass: dass wahrer Enthusiasmus nur immer aufs Idealische und zwar rein Moralische geht, dergleichen der Rechtsbegriff ist, und nicht auf den Eigennutz gepfropft werden kann. Durch Geldbelohnungen konnten die Gegner

*) Es ist aber hiemit nicht gemeint, dass ein Volk, welches eine monarchische Konstitution hat, sich damit das Recht anmasse, ja auch nur in sich geheim den Wunsch hege, sie abgeändert zu wissen; denn seine vielleicht sehr verbreitete Lage in Europa kann ihm jene Verfassung als die einzige anempfehlen, bei der es sich zwischen mächtigen Nachbarn erhalten kann. Auch ist das Murren der Unterthanen, nicht des Innern der Regierung halber, sondern wegen des Benehmens derselben gegen Auswärtige, wenn sie diese etwa am Republikanisiren hinderte, gar kein Beweis der Unzufriedenheit des Volks mit seiner eigenen Verfassung, sondern vielmehr der Liebe für dieselbe, weil es wider eigene Gefahr desto mehr gesichert ist, je mehr sich andere Völker republikanisiren. — Dennoch haben verläumderische Sykophanten, um sich wichtig zu machen, diese unschuldige Kannegiesserei für Neuerungssucht, Jakobinerei und Rottirung, die dem Staat Gefahr drohe, auszugeben gesucht; indessen dass auch nicht der mindeste Grund zu diesem Vorgeben da war, vornehmlich nicht in einem Lande, was vom Schauplatz der Revolution mehr, als hundert Meilen entfernt war.

der Revolutionirenden zu dem Eifer und der Seelengrösse nicht gespannt werden, den der blosse Rechtsbegriff in ihnen hervorbrachte, und selbst der Ehrbegriff des alten kriegerischen Adels (ein Analogon des Enthusiasmus) verschwand vor den Waffen derer, welche das Recht des Volks, wozu sie gehörten, ins Auge gefasst hatten*) und sich als Beschützer desselben dachten; mit welcher Exaltation das äussere zuschauende Publikum dann, ohne die mindeste Absicht der Mitwirkung, sympathisirte.[12])

*) Von einem solchen Enthusiasmus der Rechtsbehauptung für das menschliche Geschlecht kann man sagen: *postquam ad arma Vulcania ventum est, — mortalis mucro glacies ceu futilis ictu dissiluit.**) — Warum hat es noch nie ein Herrscher gewagt, frei herauszusagen, dass er gar kein Recht des Volks gegen ihn anerkenne; dass dieses seine Glückseligkeit bloss der Wohlthätigkeit einer Regierung, die diese ihm angedeihen lässt, verdanke, und alle Anmassung des Unterthans zu einem Recht gegen dieselbe (weil dieses den Begriff eines erlaubten Widerstands in sich enthält,) ungereimt, ja gar strafbar sei? — Die Ursache ist: weil eine solche öffentliche Erklärung alle Urterthanen gegen ihn empören würde; ob sie gleich, wie folgsame Schafe, von einem gütigen und verständigen Herrn geleitet, wohlgefüttert und kräftig beschützt, über nichts, was ihrer Wohlfahrt abginge, zu klagen hätten. — Denn mit Freiheit begabten Wesen genügt nicht der Genuss der Lebensannehmlichkeit, die ihm auch von Anderen (und hier von der Regierung) zu Theil werden kann; sondern auf das Prinzip kommt es an, nach welchem es sich solche verschafft. Wohlfahrt aber hat kein Prinzip, weder für den, der sie empfängt, noch der sie austheilt, (der eine setzt sie hierin, der andere darin,) weil es dabei auf das Materiale des Willens ankommt, welches empirisch und so der Allgemeinheit einer Regel unfähig ist. Ein mit Freiheit begabtes Wesen kann und soll also, im Bewusstsein dieses seines Vorzuges vor dem vernunftlosen Thier, nach dem formalen Prinzip seiner Willkür keine andere Regierung für das Volk, wozu es gehört, verlangen, als eine solche, in welcher dieses mit gesetzgebend ist: d. i. das Recht der Menschen, welche gehorchen sollen, muss nothwendig vor aller Rücksicht auf Wohlbefinden vorhergehen, und dieses ist ein

*) D. h.: Nachdem man zu den Waffen Vulkan's gelangt, ist das sterbliche Schwert wie zerbrechliches Eis zersprungen.
A. d. H.

7.

Wahrsagende Geschichte der Menschheit.

Es muss etwas Moralisches im Grundsatze sein, welches die Vernunft als rein, zugleich aber auch, wegen des grossen und Epoche machenden Einflusses, als etwas, das die dazu anerkannte Pflicht der Seele des Menschen vor Augen stellt und das menschliche Geschlecht im Ganzen seiner Vereinigung (*non singulorum, sed universorum*) angeht, dessen verhofftem Gelingen und den Versuchen zu demselben es mit so allgemeiner und uneigennütziger Theilnehmung zujauchzt. — Diese Begebenheit ist das Phänomen nicht einer Revolution, sondern (wie es Herr Erhard ausdrückt) der Evolution einer naturrechtlichen Verfassung, die zwar nur unter wilden Kämpfen noch nicht selbst errungen wird, — indem der Krieg von innen und aussen alle bisher bestandene statutarische zerstört, — die aber doch dahin führt, zu einer Verfassung hinzustreben, welche nicht kriegssüchtig sein kann, nämlich der republikanischen; die es entweder selbst der Staatsform nach sein mag, oder auch nur nach der Regierungsart bei der Einheit des Oberhaupts (des Monarchen) den Gesetzen analogisch, die sich ein Volk selbst nach allgemeinen Rechtsprinzipien geben würde, den Staat verwalten zu lassen.

Nun behaupte ich dem Menschengeschlechte, nach den Aspekten und Vorzeichen unserer Tage, die Erreichung dieses Zwecks und hiemit zugleich das von da an nicht mehr gänzlich rückgängig werdende Fortschreiten

---

Heiligthum, das über allen Preis (der Nützlichkeit) erhaben ist und welches keine Regierung, so wohlthätig sie auch immer sein mag, antasten darf. — Aber dieses Recht ist doch immer nur eine Idee, deren Ausführung auf die Bedingung der Zusammenstimmung ihrer Mittel mit der Moralität eingeschränkt ist, welche das Volk nicht überschreiten darf; welches nicht durch Revolution, die jederzeit ungerecht ist, geschehen darf. — Autokratisch herrschen, und dabei doch republikanisch, d. h. im Geiste des Republikanismus und nach einer Analogie mit demselben regieren ist das, was ein Volk mit seiner Verfassung zufrieden macht.

desselben zum Besseren, auch ohne Sehergeist vorhersagen zu können. Denn ein solches Phänomen in der Menschengeschichte vergisst sich nicht mehr, weil es eine Anlage und ein Vermögen in der menschlichen Natur zum Besseren aufgedeckt hat, dergleichen kein Politiker aus dem bisherigen Laufe der Dinge herausgeklügelt hätte, und welches allein Natur und Freiheit nach inneren Rechtsprinzipien im Menschengeschlechte vereinigt, aber was die Zeit betrifft, nur als unbestimmt und Begebenheit aus Zufall verheissen konnte.

Aber wenn der bei dieser Begebenheit beabsichtigte Zweck auch jetzt nicht erreicht würde, wenn die Revolution, oder Reform der Verfassung eines Volks gegen das Ende doch fehlschlüge, oder, nachdem diese einige Zeit gewährt hätte, doch wiederum alles ins vorige Gleis zurückgebracht würde, (wie Politiker jetzt wahrsagern,) so verliert jene philosophische Vorhersagung doch nichts von ihrer Kraft. — Denn jene Begebenheit ist zu gross, zu sehr mit dem Interesse der Menschheit verwebt und, ihrem Einflusse nach auf die Welt, in allen ihren Theilen zu ausgebreitet, als dass sie nicht den Völkern bei irgend einer Veranlassung günstiger Umstände in Erinnerung gebracht und zu Wiederholung neuer Versuche dieser Art erweckt werden sollte; da dann bei einer für das Menschengeschlecht so wichtigen Angelegenheit endlich doch zu irgend einer Zeit die beabsichtigte Verfassung diejenige Festigkeit erreichen muss, welche die Belehrung durch öftere Erfahrung in den Gemüthern Aller zu bewirken nicht ermangeln würde.

Es ist also ein nicht bloss gutgemeinter und in praktischer Absicht empfehlungswürdiger, sondern allen Ungläubigen zum Trotz auch für die strengste Theorie haltbarer Satz: dass das menschliche Geschlecht im Fortschreiten zum Besseren immer gewesen sei, und so fernerhin fortgehen werde, welches, wenn man nicht bloss auf das sieht, was in irgend einem Volk geschehen kann, sondern auch auf die Verbreitung über alle Völker der Erde, die nach und nach daran Theil nehmen dürften, die Aussicht in eine unabsehliche Zeit eröffnet; wofern nicht etwa auf die erste Epoche einer Naturrevolution, die (nach Camper und Blumenbach) bloss das Thier- und Pflanzenreich, ehe noch Menschen waren, vergrub,

noch eine zweite folgt, welche auch dem Menschengeschlechte eben so mitspielt, um andere Geschöpfe auf diese Bühne treten zu lassen u. s. w. Denn für die Allgewalt der Natur, oder vielmehr ihrer uns unerreichbaren obersten Ursache ist der Mensch wiederum nur eine Kleinigkeit. Dass ihn aber auch die Herrscher von seiner eigenen Gattung dafür nehmen und als eine solche behandeln, indem sie ihn theils thierisch, als blosses Werkzeug ihrer Absichten, belasten, theils in ihren Streitigkeiten gegen einander aufstellen, um sie schlachten zu lassen, — das ist keine Kleinigkeit, sondern Umkehrung des Endzwecks der Schöpfung selbst.[13])

8.

Von der Schwierigkeit der auf das Fortschreiten zum Weltbesten angelegten Maximen, in Ansehung ihrer Publicität.

Volksaufklärung ist die öffentliche Belehrung des Volks von seinen Pflichten und Rechten in Ansehung des Staats, dem es angehört. Weil es hier nur natürliche und aus dem gemeinen Menschenverstande hervorgehende Rechte betrifft, so sind die natürlichen Verkündiger und Ausleger derselben im Volk nicht die vom Staat bestellten amtsmässigen, sondern freie Rechtslehrer, d. i. die Philosophen, welche eben um dieser Freiheit willen, die sie sich erlauben, dem Staate, der immer nur herrschen will, anstössig sind, und werden unter dem Namen Aufklärer, als für den Staat gefährliche Leute verschrieen; obzwar ihre Stimme nicht vertraulich ans Volk, (als welches davon und von ihren Schriften wenig oder gar keine Notiz nimmt,) sondern ehrerbietig an den Staat gerichtet, und dieser jenes sein rechtliches Bedürfniss zu beherzigen angefleht wird; welches durch keinen andern Weg, als den der Publicität geschehen kann, wenn ein ganzes Volk seine Beschwerde (*gravamen*) vortragen will. So verhindert das Verbot der Publicität den Fortschritt eines Volks zum Besseren, selbst in dem, was das Mindeste seiner Forderung, nämlich bloss sein natürliches Recht angeht.

Eine andere, obzwar leicht durchzuschauende, aber

doch gesetzmässig einem Volk befohlene Verheimlichung ist die von der wahren Beschaffenheit seiner Konstitution. Es wäre Verletzung der Majestät des grossbritannischen Volks, von ihm zu sagen, es sei eine unbeschränkte Monarchie; sondern man will, es soll eine durch die zwei Häuser des Parlaments, als Volksrepräsentanten, den Willen des Monarchen einschränkende Verfassung sein, und doch weiss ein Jeder sehr gut, dass der Einfluss desselben auf diese Repräsentanten so gross und so unfehlbar ist, dass von gedachten Häusern nichts Anderes beschlossen wird, als was er will und durch seinen Minister anträgt; der dann auch wohl einmal auf Beschlüsse anträgt, bei denen er weiss, und es auch macht, dass ihm werde widersprochen werden, (z. B. wegen des Negerhandels,) um von der Freiheit des Parlaments einen scheinbaren Beweis zu geben. — Diese Vorstellung der Beschaffenheit der Sache hat das Trügliche an sich, dass die wahre zu Recht beständige Verfassung gar nicht mehr gesucht wird; weil man sie in einem schon vorhandenen Beispiel gefunden zu haben vermeint, und eine lügenhafte Publicität das Volk mit Vorspiegelung einer durch das von ihm ausgehende Gesetz eingeschränkten Monarchie*) täuscht, indessen

*) Eine Ursache, deren Beschaffenheit man nicht unmittelbar einsieht, entdeckt sich durch die Wirkung, die ihr unausbleiblich anhängt. — Was ist ein absoluter Monarch? Es ist derjenige, auf dessen Befehl, wenn er sagt: es soll Krieg sein, sofort Krieg ist. — Was ist dagegen ein eingeschränkter Monarch? Der, welcher vorher das Volk befragen muss, ob Krieg sein solle oder nicht, und sagt das Volk: es soll nicht Krieg sein, so ist kein Krieg. — Denn Krieg ist ein Zustand, in welchem dem Staatsoberhaupte alle Staatskräfte zu Gebot stehen müssen. Nun hat der grossbritannische Monarch recht viel Kriege geführt, ohne dazu jene Einwilligung zu suchen. Also ist dieser König ein absoluter Monarch, der er zwar der Konstitution nach nicht sein sollte; die er aber immer vorbei gehen kann, weil er eben durch jene Staatskräfte, nämlich dass er alle Aemter und Würden zu vergeben in seiner Macht hat, sich der Beistimmung der Volksrepräsentanten versichert halten kann. Dieses Bestechungssystem muss aber freilich nicht Publicität haben, um zu gelingen. Es bleibt daher unter dem sehr durchsichtigen Schleier des Geheimnisses.

dass seine Stellvertreter, durch Bestechung gewonnen, es ingeheim einem absoluten Monarchen unterwarfen.

Die Idee einer mit dem natürlichen Rechte der Menschen zusammenstimmenden Konstitution: dass nämlich die dem Gesetz Gehorchenden auch zugleich, vereinigt, gesetzgebend sein sollen, liegt bei allen Staatsformen zum Grunde, und das gemeine Wesen, welches, ihr gemäss durch reine Vernunftbegriffe gedacht, ein Platonisches Ideal heisst (*respublica noumenon*), ist nicht ein leeres Hirngespinnst, sondern die ewige Norm für alle bürgerliche Verfassung überhaupt, und entfernt allen Krieg. Eine dieser gemäss organisirte bürgerliche Gesellschaft ist die Darstellung derselben nach Freiheitsgesetzen durch ein Beispiel in der Erfahrung (*respublica phaenomenon*), und kann nur nach mannigfaltigen Befehdungen und Kriegen mühsam erworben werden; ihre Verfassung aber, wenn sie im Grossen einmal errungen worden, qualificirt sich zur besten unter allen, um den Krieg, den Zerstörer alles Guten, entfernt zu halten: mithin ist es Pflicht in eine solche einzutreten, vorläufig aber (weil jenes nicht sobald zu Stande kommt,) Pflicht der Monarchen, ob sie gleich autokratisch herrschen, dennoch republikanisch (nicht demokratisch) zu regieren, d. i. das Volk nach Prinzipien zu behandeln, die dem Geiste der Freiheitsgesetze (wie ein Volk mit reifer Vernunft sie sich selbst vorschreiben würde) gemäss sind, wenn gleich dem Buchstaben nach es um seine Einwilligung nicht befragt würde.[14])

9.

Welchen Ertrag wird der Fortschritt zum Besseren dem Menschengeschlechte abwerfen?

Nicht ein immer wachsendes Quantum der Moralität in der Gesinnung, sondern Vermehrung der Produkte ihrer Legalität in pflichtmässigen Handlungen, durch

welche Triebfeder sie auch veranlasst sein mögen; d. i. in den guten Thaten der Menschen, die immer zahlreicher und besser ausfallen werden, also in den Phänomenen der sittlichen Beschaffenheit des Menschengeschlechts wird der Ertrag (das Resultat) der Bearbeitung desselben zum Besseren allein gesetzt werden können. — Denn wir haben nur empirische Data (Erfahrungen), worauf wir diese Vorhersagung gründen; nämlich auf die physische Ursache unserer Handlungen, insofern sie geschehen, die also selbst Erscheinungen sind, nicht die moralische, welche den Pflichtbegriff von dem enthält, was geschehen sollte, und der allein rein, *a priori*, aufgestellt werden kann.

Allmählig wird der Gewaltthätigkeit von Seiten der Mächtigen weniger, der Folgsamkeit in Ansehung der Gesetze mehr werden. Es wird etwa mehr Wohlthätigkeit, weniger Zank in Prozessen, mehr Zuverlässigkeit im Worthalten u. s. w. theils aus Ehrliebe, theils aus wohlverstandenem eigenen Vortheil im gemeinen Wesen entspringen, und sich endlich dies auch auf die Völker im äusseren Verhältniss gegen einander bis zur weltbürgerlichen Gesellschaft erstrecken, ohne dass dabei die moralische Grundlage im Menschengeschlechte im mindesten vergrössert werden darf; als wozu auch eine Art von neuer Schöpfung (übernatürlicher Einfluss) erforderlich sein würde. — Denn wir müssen uns von Menschen in ihren Fortschritten zum Bessern auch nicht zu viel versprechen, um nicht in den Spott des Politikers mit Grunde zu verfallen, der die Hoffnung des ersteren gerne für Träumerei eines überspannten Kopfes halten möchte.*)

---

*) Es ist doch süss, sich Staatsverfassungen auszudenken, die den Forderungen der Vernunft (vornehmlich in rechtlicher Absicht) entsprechen; aber vermessen, sie vorzuschlagen, und strafbar, das Volk zur Abschaffung der jetzt bestehenden aufzuwiegeln.

Plato's *Atlantica*, Morus *Utopia*, Harrington's *Oceana* und Allais *Severambia*, sind nach und nach auf die Bühne gebracht, aber nie (Cromwell's verunglückte Missgeburt einer despotischen Republik ausgenommen,) auch nur versucht worden. — Es ist mit diesen Staatsschöpfungen wie mit

10.

In welcher Ordnung allein kann der Fortschritt zum Besseren erwartet werden?

Die Antwort ist: nicht durch den Gang der Dinge von unten hinauf, sondern den von oben herab. — Zu erwarten, dass durch Bildung der Jugend in häuslicher Unterweisung und weiterhin in Schulen, von den niedrigsten an bis zu den höchsten, in Geistes- und moralischer, durch Religionslehre verstärkter Kultur, es endlich dahin kommen werde, nicht bloss gute Staatsbürger, sondern zum Guten, was immer weiter fortschreiten und sich erhalten kann, zu erziehen, ist ein Plan, der den erwünschten Erfolg schwerlich hoffen lässt. Denn nicht allein, dass das Volk dafür hält, dass die Kosten der Erziehung seiner Jugend nicht ihm, sondern dem Staate zu Lasten kommen müssen, der Staat aber dagegen seinerseits zu Besoldung tüchtiger und mit Lust ihrem Amte obliegender Lehrer kein Geld übrig hat, (wie Büsching klagt,) weil er alles zum Kriege braucht; sondern das ganze Maschinenwesen dieser Bildung hat keinen Zusammenhang, wenn es nicht nach einem überlegten Plane der obersten Staatsmacht, und nach dieser ihrer Absicht entworfen, ins Spiel gesetzt und darin auch immer gleichförmig erhalten wird; wozu wohl gehören möchte, dass der Staat sich von Zeit zu Zeit auch selbst reformire, und, statt Revolution, Evolution versuchend zum Besseren beständig fortschreite. Da es aber doch auch Menschen sind, welche diese Erziehung bewirken sollen,

der Weltschöpfung zugegangen; kein Mensch war dabei zugegen, noch konnte er bei einer solchen gegenwärtig sein, weil er sonst sein eigener Schöpfer hätte sein müssen. Ein Staatsprodukt, wie man es hier denkt, als dereinst, so spät es auch sei, als vollendet zu hoffen, ist ein süsser Traum: aber sich ihm immer zu nähern, nicht allein denkbar, sondern, so weit es mit dem moralischen Gesetze zusammen bestehen kann, Pflicht, nicht der Staatsbürger, sondern des Staatsoberhaupts.

mithin solche, die dazu selbst haben gezogen werden müssen; so ist bei dieser Gebrechlichkeit der menschlichen Natur, unter der Zufälligkeit der Umstände, die einen solchen Effekt begünstigen, die Hoffnung ihres Fortschreitens nur in einer Weisheit von oben herab, (welche, wenn sie uns unsichtbar ist, Vorsehung heisst) als positiver Bedingung, für das aber, was hierin von Menschen erwartet und gefordert werden kann, bloss negative Weisheit zur Beförderung dieses Zwecks zu erwarten, nämlich dass sie das grösste Hinderniss des Moralischen, nämlich den Krieg, der diesen immer zurückgängig macht, erstlich nach und nach menschlicher, darauf seltener, endlich als Angriffskrieg ganz schwinden zu lassen sich genöthigt sehen werden, um eine Verfassung einzuschlagen, die, ihrer Natur nach, ohne sich zu schwächen, auf ächte Rechtsprinzipien gegründet, beharrlich zum Besseren fortschreiten kann.

Beschluss.

Ein Arzt, der seinen Patienten von Tag zu Tag auf baldige Genesung vertröstete, den einen, dass der Puls besser schlüge, den anderen, dass der Auswurf, den dritten, dass der Schweiss Besserung verspräche u. s. w., bekam einen Besuch von einem seiner Freunde. Wie gehts, Freund, mit eurer Krankheit? war die erste Frage. Wie wirds gehen? Ich sterbe vor lauter Besserung! — Ich verdenke es Keinem, wenn er in Ansehung der Staatsübel an dem Heil des Menschengeschlechts und dem Fortschreiten desselben zum Besseren zu verzagen anhebt; allein ich verlasse mich auf das heroische Arzneimittel, welches Hume anführt, und eine schnelle Kur bewirken dürfte. — „Wenn ich jetzt (sagt er,) die Nationen im Kriege gegen einander begriffen sehe, so ist es, als ob ich zwei besoffene Kerle sähe, die sich in einem Porzellanladen mit Prügeln

herumschlagen. Denn nicht genug, dass sie an den Beulen, die sie sich wechselseitig geben, lange zu heilen haben, so müssen sie hinterher noch allen den Schaden bezahlen, den sie anrichteten." *Sero sapiunt Phryges.**) Die Nachwehen des gegenwärtigen Krieges aber können dem politischen Wahrsager das Geständniss einer nahe bevorstehenden Wendung des menschlichen Geschlechts zum Besseren abnöthigen, das schon jetzt im Prospekt ist.[15])

*) Die Phrygier werden spät weise. A. d. H.

Dritter Abschnitt.

Der Streit der philosophischen Fakultät mit der medizinischen.

Von der Macht des Gemüths durch den blossen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein.

Ein Antwortschreiben an Herrn Hofrath und Professor Hufeland.

Dass meine Danksagung für das den 12ten Dec. 1796 an mich bestellte Geschenk Ihres lehrreichen und angenehmen Buchs „von der Kunst, das menschliche Leben zu verlängern“, selbst auf ein langes Leben berechnet gewesen sein dürfte, möchten Sie vielleicht aus dem Datum dieser meiner Antwort vom Januar dieses Jahres zu schliessen Ursache haben; wenn das Altgewordensein nicht schon die öftere Vertagung (*procrastinatio*) wichtiger Beschlüsse bei sich führte, dergleichen doch wohl der des Todes ist, welcher sich immer zu früh für uns anmeldet, und den man warten zu lassen an Ausreden unerschöpflich ist.

Sie verlangen von mir „ein Urtheil über Ihr Bestreben, das Physische im Menschen moralisch zu behandeln; den ganzen, auch physischen Menschen, als ein auf Moralität berechnetes Wesen darzustellen und die moralische Kultur als unentbehrlich zur physischen Vollendung der überall nur in der Anlage vorhandenen Menschennatur zu zeigen“, und setzen hinzu: „wenig-

stens kann ich versichern, dass es keine vorgefasste Meinungen waren, sondern ich durch Arbeit und Untersuchung selbst unwiderstehlich in diese Behandlungsart hinein gezogen wurde." — Eine solche Ansicht der Sache verräth den Philosophen, nicht den blossen Vernunftkünstler; einen Mann, der nicht allein, gleich einem der Direktoren des französischen Konvents, die von der Vernunft verordneten Mittel der Ausführung (technisch), wie sie die Erfahrung darbietet, zu seiner Heilkunde mit Geschicklichkeit, sondern als gesetzgebendes Glied im Corps der Aerzte, aus der reinen Vernunft hernimmt, welche zu dem, was hilft, mit Geschicklichkeit auch das, was zugleich an sich Pflicht ist, mit Weisheit zu verordnen weiss; so, dass moralisch-praktische Philosophie zugleich eine Universalmedizin abgiebt, die zwar nicht Allen für alles hilft, aber doch in keinem Recepte mangeln kann.

Dieses Universalmittel betrifft aber nur die Diätetik, d. i. es wirkt nur negativ, als Kunst, Krankheiten abzuhalten. Dergleichen Kunst aber setzt ein Vermögen voraus, das nur Philosophie oder der Geist derselben, den man schlechthin voraussetzen muss, geben kann. Auf diesen bezieht sich die oberste diätetische Aufgabe, welche in dem Thema enthalten ist:

Von der Macht des Gemüths des Menschen über seine krankhaften Gefühle durch den blossen festen Vorsatz Meister zu sein.

Die, die Möglichkeit dieses Ausspruchs bestätigenden Beispiele kann ich nicht von der Erfahrung Anderer hernehmen, sondern zuerst nur von der an mir selbst angestellten; weil sie aus dem Selbstbewusstsein hervorgeht, und sich nachher allererst Andere fragen lässt: ob es nicht auch sie eben so in sich wahrnehmen? — Ich sehe mich also genöthigt, mein Ich laut werden zu lassen; was im dogmatischen*) Vortrage Unbescheiden-

*) Im dogmatisch-praktischen Vortrage, z. B. derjenigen Beobachtung seiner selbst, die auf Pflichten abzweckt, die Jedermann angehen, spricht der Kanzelredner nicht durch Ich, sondern Wir. In dem erzählenden aber der Privatempfindung (der Beichte, welche der Patient seinem Arzte ablegt,) oder eigener Erfahrung an sich selbst muss er durch Ich reden.

heit verräth, aber Verzeihung verdient, wenn es nicht gemeine Erfahrung, sondern ein inneres Experiment oder Beobachtung betrifft, welche ich zuerst an mir selbst angestellt haben muss, um etwas, was nicht Jedermann von selbst, und ohne darauf geführt zu sein, beifällt, zu seiner Beurtheilung vorzulegen. — Es würde tadelhafte Anmassung sein, Andere mit der inneren Geschichte meines Gedankenspiels unterhalten zu wollen, welche zwar subjektive Wichtigkeit (für mich) aber keine objektive (für Jedermann geltende) enthielte. Wenn aber dieses Aufmerken auf sich selbst und die daraus hervorgehende Wahrnehmung nicht so gemein ist, sondern, dass jeder dazu aufgefordert werde, eine Sache ist, die es bedarf und verdient, so kann dieser Uebelstand, mit seinen Privatempfindungen Andere zu unterhalten, wenigstens verziehen werden.

Ehe ich nun mit dem Resultat meiner, in Absicht auf Diätetik angestellten Selbstbeobachtung aufzutreten wage, muss ich noch etwas über die Art bemerken, wie Herr Hufeland die Aufgabe der Diätetik d. i. der Kunst stellt, Krankheiten vorzubeugen, im Gegensatz mit der Therapeutik, sie zu heilen.

Sie heisst ihm „die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern."

Er nimmt seine Benennung von demjenigen her, was die Menschen am sehnsüchtigsten wünschen, ob es gleich vielleicht weniger wünschenswerth sein dürfte. Sie möchten zwar gern zwei Wünsche zugleich thun: nämlich lange zu leben, und dabei gesund zu sein; aber der erstere Wunsch hat den letzteren nicht zur nothwendigen Bedingung, sondern er ist unbedingt. Lasst den Hospitalkranken Jahre lang auf seinem Lager leiden und darben und ihn oft wünschen hören, dass ihn der Tod je eher je lieber von dieser Plage erlösen möge; glaubt ihm nicht, es ist nicht sein Ernst. Seine Vernunft sagt es ihm zwar vor, aber der Naturinstinkt will es anders. Wenn er dem Tode als seinem Befreier (*Jovi liberatori*) winkt, so verlangt er doch immer noch eine kleine Frist, und hat immer irgend einen Vorwand zur Vertagung (*procrastinatio*) seines peremtorischen Dekrets. Der in wilder Entrüstung gefasste Entschluss des Selbstmörders, seinem Leben ein Ende zu machen,

macht hievon keine Ausnahme; denn er ist die Wirkung eines bis zum Wahnsinn exaltirten Affekts. — Unter den zwei Verheissungen für die Befolgung der Kindespflicht („auf dass dir es wohlgehe, und du lange lebest auf Erden",) enthält die letztere die stärkere Triebfeder, selbst im Urtheile der Vernunft, nämlich als Pflicht, deren Beobachtung zugleich verdienstlich ist.

Die Pflicht, das Alter zu ehren, gründet sich nämlich eigentlich nicht auf die billige Schonung, die man den Jüngern gegen die Schwachheit der Alten zumuthet; denn die ist kein Grund zu einer ihnen schuldigen Achtung. Das Alter will also noch für etwas Verdienstliches angesehen werden; weil ihm eine Verehrung zugestanden wird. Also nicht etwa, weil Nestorjahre zugleich durch viele und lange Erfahrung erworbene Weisheit, zu Leitung der jüngeren Welt, bei sich führen, sondern bloss weil, wenn nur keine Schande dasselbe befleckt hat, der Mann, welcher sich so lange erhalten hat, d. i. der Sterblichkeit, als dem demüthigendsten Ausspruch, der über ein vernünftiges Wesen nur gefällt werden kann, („du bist Erde und sollst zur Erde werden",) so lange hat ausweichen und gleichsam der Unsterblichkeit hat abgewinnen können, weil, sage ich, ein solcher Mann sich so lange lebend erhalten und zum Beispiel aufgestellt hat.

Mit der Gesundheit, als dem zweiten natürlichen Wunsche, ist es dagegen nur misslich bewandt. Man kann sich gesund fühlen, (aus dem behaglichen Gefühl seines Lebens urtheilen,) nie aber wissen, dass man gesund sei. — Jede Ursache des natürlichen Todes ist Krankheit; man mag sie fühlen oder nicht. — Es giebt Viele, von denen, ohne sie eben verspotten zu wollen, man sagt, dass sie für immer kränkeln, nie krank werden können; deren Diät ein immer wechselndes Abschweifen, und wieder Einbeugung ihrer Lebensweise ist, und die es im Leben, wenngleich nicht den Kraftäusserungen, doch der Länge nach weit bringen. Wie viel aber meiner Freunde oder Bekannten habe ich nicht überlebt, die sich bei einer einmal angenommenen ordentlichen Lebensart einer völligen Gesundheit rühmten; indessen dass der Keim des Todes (die Krankheit) der Entwickelung nahe, unbemerkt in ihnen lag, und der,

welcher sich gesund fühlte, nicht wusste, dass er krank war; denn die Ursache eines natürlichen Todes kann man doch nicht anders, als Krankheit nennen. Die Causalität aber kann man nicht fühlen, dazu gehört Verstand, dessen Urtheil irrig sein kann; indessen dass das Gefühl untrüglich ist, aber nur dann, wenn man sich krankhaft fühlt, diesen Namen führt; fühlt man sich aber so auch nicht, doch gleichwohl in dem Menschen verborgener Weise und zur baldigen Entwickelung bereit liegen kann; daher der Mangel dieses Gefühls keinen andern Ausdruck des Menschen für sein Wohlbefinden verstattet, als dass er scheinbarlich gesund sei. Das lange Leben also, wenn man dahin zurücksieht, kann nur die genossene Gesundheit bezeugen, und die Diätetik wird vor allem in der Kunst, das Leben zu verlängern, (nicht es zu geniessen) ihre Geschicklichkeit oder Wissenschaft zu beweisen haben; wie es auch Herr Hufeland so ausgedrückt haben will.

Grundsatz der Diätetik.

Auf Gemächlichkeit muss die Diätetik nicht berechnet werden; denn diese Schonung seiner Kräfte und Gefühle ist Verzärtelung, d. i. sie hat Schwäche und Kraftlosigkeit zur Folge, und ein allmähliges Erlöschen der Lebenskraft aus Mangel der Uebung; so wie eine Erschöpfung derselben durch zu häufigen und starken Gebrauch derselben. Der Stoicismus, als Prinzip der Diätetik (*sustine et abstine*),*) gehört also nicht bloss zur praktischen Philosophie als Tugendlehre, sondern auch zu ihr als Heilkunde. — Diese ist alsdann philosophisch, wenn bloss die Macht der Vernunft im Menschen, über seine sinnlichen Gefühle durch einen sich selbst gegebenen Grundsatz Meister zu sein, die Lebensweise bestimmt. Dagegen, wenn sie diese Empfindungen zu erregen oder abzuwehren, die Hülfe ausser sich in körperlichen Mitteln (der Apotheke oder der Chirurgie) sucht, sie bloss empirisch und mechanisch ist.

Die Wärme, der Schlaf, die sorgfältige Pflege des nicht Kranken, sind solche Verwöhnungen der Gemächlichkeit.

---

*) Ertrage und sei enthaltsam. A. d. H.

1. Ich kann, der Erfahrung an mir selbst gemäss, der Vorschrift nicht beistimmen: „man soll Kopf und Füsse warm halten.“ Ich finde es dagegen gerathener, beide kalt zu halten, (wozu die Russen auch die Brust zählen;) gerade der Sorgfalt wegen, um mich nicht zu verkälten. — Es ist freilich gemächlicher, im laulichen Wasser sich die Füsse zu waschen, als es zur Winterszeit mit beinahe eiskaltem zu thun; dafür aber entgeht man dem Uebel der Erschlaffung der Blutgefässe in so weit vom Herzen entlegenen Theilen, welches im Alter oft eine nicht mehr zu hebende Krankheit der Füsse nach sich zieht. — Den Bauch, vornehmlich bei kalter Witterung, warm zu halten, möchte eher zur diätetischen Vorschrift, statt der Gemächlichkeit gehören; weil er Gedärme in sich schliesst, die einen langen Gang hindurch einen nicht flüssigen Stoff forttreiben sollen, wozu der sogenannte Schmachtriemen (ein breites den Unterleib haltendes und die Muskeln desselben unterstützendes Band) bei Alten, aber eigentlich nicht der Wärme wegen gehört.

2. Lange oder (wiederholentlich, durch Mittagsruhe) viel schlafen ist freilich eben so viel Ersparniss am Ungemache, was überhaupt das Leben im Wachen unvermeidlich bei sich führt, und es ist wunderlich genug, sich ein langes Leben zu wünschen, um es grösstentheils zu verschlafen. Aber das, worauf es hier eigentlich ankommt, dieses vermeinte Mittel des langen Lebens, die Gemächlichkeit, widerspricht sich in seiner Absicht selbst. Denn das wechselnde Erwachen und wieder Einschlummern in langen Winternächten ist für das ganze Nervensystem lähmend, zermalmend und in täuschender Ruhe krafterschöpfend; mithin die Gemächlichkeit hier eine Ursache der Verkürzung des Lebens. — Das Bett ist das Nest einer Menge von Krankheiten.

3. Im Alter sich zu pflegen oder pflegen zu lassen, bloss um seine Kräfte, durch die Vermeidung der Ungemächlichkeit (z. B. des Ausgehens in schlimmem Wetter,) oder überhaupt die Uebertragung der Arbeit an Andere, die man selbst verrichten könnte, zu schonen, so aber das Leben zu verlängern, diese Sorgfalt bewirkt gerade das Widerspiel, nämlich das frühe Altwerden und Verkürzung des Lebens. — — Auch dass sehr alt ge-

wordene mehrentheils verehelichte Personen gewesen wären, möchte schwer zu beweisen sein. — In einigen Familien ist das Altwerden erblich, und die Paarung in einer solchen kann wohl einen Familienschlag dieser Art begründen. Es ist auch kein übles politisches Prinzip zu Beförderung der Ehen, das gepaarte Leben als ein langes Leben anzupreisen; obgleich die Erfahrung immer verhältnissweise nur wenig Beispiele davon an die Hand giebt, von solchen, die neben einander vorzüglich alt geworden sind; aber die Frage ist hier nur vom physiologischen Grunde des Altwerdens, — wie es die Natur verfügt, nicht vom politischen, wie die Konvenienz des Staats die öffentliche Meinung seiner Absicht gemäss gestimmt zu sein verlangt. — Uebrigens ist das Philosophiren, ohne darum eben Philosoph zu sein, auch ein Mittel der Abwehrung mancher unangenehmer Gefühle, und doch zugleich Agitation des Gemüths, welches in seine Beschäftigung ein Interesse bringt, das von äussern Zufälligkeiten unabhängig und eben darum, obgleich nur als Spiel, dennoch kräftig und innig ist und die Lebenskraft nicht stocken lässt. Dagegen Philosophie, die ihr Interesse am Ganzen des Endzwecks der Vernunft (der eine absolute Einheit ist) hat, ein Gefühl der Kraft bei sich führt, welches die körperlichen Schwächen des Alters in gewissem Maasse durch vernünftige Schätzung des Werths des Lebens wohl vergüten kann. — Aber neu sich eröffnende Aussichten in Erweiterung seiner Erkenntnisse, wenn sie auch gerade nicht zur Philosophie gehörten, leisten doch auch ebendasselbe, oder etwas dem Aehnliches; und sofern der Mathematiker hieran ein unmittelbares Interesse (nicht als an einem Werkzeuge zu anderer Absicht) nimmt, so ist er insofern auch Philosoph und geniesst die Wohlthätigkeit einer solchen Erregungsart seiner Kräfte in einem verjüngten und ohne Erschöpfung verlängerten Leben.

Aber auch blosse Tändeleien in einem sorgenfreien Zustande leisten, als Surrogate, den eingeschränkten Köpfen fast ebendasselbe, und die mit Nichtsthun immer vollauf zu thun haben, werden gemeiniglich auch alt. — Ein sehr bejahrter Mann fand dabei ein grosses Interesse, dass die vielen Stutzuhren in seinem Zimmer immer

nach einander, keine mit der andern zugleich, schlagen mussten; welches ihn und den Uhrmacher den Tag über genug beschäftigte und dem letztern zu verdienen gab. Ein Anderer fand in der Abfütterung und Kur seiner Sangvögel hinreichende Beschäftigung, um die Zeit zwischen seiner eigenen Abfütterung und dem Schlaf auszufüllen. Eine alte begüterte Frau fand diese Ausfüllung am Spinnrade, unter dabei eingemischten unbedeutenden Gesprächen, und klagte daher in ihrem sehr hohen Alter gleich als über den Verlust einer guten Gesellschaft, dass, da sie nunmehr den Faden zwischen den Fingern nicht mehr fühlen könnte, sie vor langer Weile zu sterben Gefahr liefe.

Doch damit mein Diskurs über das lange Leben Ihnen nicht auch lange Weile machen und eben dadurch gefährlich werde, will ich der Sprachseligkeit, die man als einen Fehler des Alters zu belächeln, wenngleich nicht zu schelten pflegt, hiemit Grenzen setzen.[16])

1.

Von der Hypochondrie.

Die Schwäche, sich seinen krankhaften Gefühlen überhaupt, ohne ein bestimmtes Objekt, muthlos zu überlassen, (mithin ohne den Versuch zu machen, über sie durch die Vernunft Meister zu werden,) — die Grillenkrankheit (*hypochondria vaga**), welche gar keinen bestimmten Sitz im Körper hat und ein Geschöpf der Einbildungskraft ist und daher auch die dichtende heissen könnte, — wo der Patient alle Krankheiten, von denen er in Büchern liest, an sich zu bemerken glaubt, ist das gerade Widerspiel jenes Vermögens des Gemüths über seine krankhaften Gefühle Meister zu sein, nämlich Verzagtheit, über Uebel, welche Menschen zustossen könnten, zu brüten, ohne, wenn sie kämen, ihnen widerstehen zu können; eine Art von Wahnsinn, welchem freilich wohl irgend ein Krankheitsstoff (Blähung oder Verstopfung) zum Grunde liegen mag, der aber nicht unmittelbar, wie er den Sinn affizirt, gefühlt, sondern

---

*) Zum Unterschiede von der topischen (*hypochondria intestinalis*).

als bevorstehendes Uebel von der dichtenden Einbildungskraft vorgespiegelt wird; wo dann der Selbstquäler (*heautontimorumenos*), statt sich selbst zu ermannen, vergeblich die Hülfe des Arztes aufruft; weil er nur selbst, durch die Diätetik seines Gedankenspiels, belästigende Vorstellungen, die sich unwillkürlich einfinden, und zwar von Uebeln, wider die sich doch nichts veranstalten liesse, wenn sie sich wirklich einstellten, aufheben kann. — Von dem, der mit dieser Krankheit behaftet, und so lange er es ist, kann man nicht verlangen, er solle seiner krankhaften Gefühle durch den blossen Vorsatz Meister werden. Denn wenn er dieses könnte, so wäre er nicht hypochondrisch. Ein vernünftiger Mensch statuirt keine solche Hypochondrie; sondern wenn ihn Beängstigungen anwandeln, die in Grillen, d. i. selbst ausgedachte Uebel ausschlagen wollen, so fragt er sich, ob ein Objekt derselben da sei. Findet er keines, welches gegründete Ursache zu dieser Beängstigung abgeben kann, oder sieht er ein, dass, wenn auch gleich ein solches wirklich wäre, doch dabei nichts zu thun möglich sei, um seine Wirkung abzuwenden, so geht er mit diesem Anspruche seines inneren Gefühls zur Tagesordnung, d. i. er lässt seine Beklommenheit (welche alsdann bloss topisch ist) an ihrer Stelle liegen (als ob sie ihn nichts anginge) und richtet seine Aufmerksamkeit auf die Geschäfte, mit denen er zu thun hat.

Ich habe wegen meiner flachen und engen Brust, die für die Bewegung des Herzens und der Lunge wenig Spielraum lässt, eine natürliche Anlage zur Hypochondrie, welche in früheren Jahren bis an den Ueberdruss des Lebens grenzte. Aber die Ueberlegung, dass die Ursache dieser Herzbeklemmung vielleicht bloss mechanisch und nicht zu heben sei, brachte es bald dahin, dass ich mich an sie gar nicht kehrte, und während dessen, dass ich mich in der Brust beklommen fühlte, im Kopf doch Ruhe und Heiterkeit herrschte, die sich auch in der Gesellschaft, nicht nach abwechselnden Launen, (wie Hypochondrische pflegen), sondern absichtlich und natürlich mitzutheilen nicht ermangelte. Und da man des Lebens mehr froh wird durch das, was man im freien Gebrauch desselben thut, als was man geniesst, so

können Geistesarbeiten eine andere Art von befördertem Lebensgefühl den Hemmungen entgegensetzen, welche bloss den Körper angehen. Die Beklemmung ist mir geblieben; denn ihre Ursache liegt in meinem körperlichen Bau. Aber über ihren Einfluss auf meine Gedanken und Handlungen bin ich Meister geworden, durch Abkehrung der Aufmerksamkeit von diesem Gefühle, als ob es mich gar nicht anginge.

2.

Vom Schlafe.

Was die Türken, nach ihren Grundsätzen der Prädestination, über die Mässigkeit sagen: dass nämlich im Anfange der Welt jedem Menschen die Portion zugemessen worden, wie viel er im Leben zu essen haben werde, und wenn er sein beschieden Theil in grossen Portionen verzehrt, er auf eine desto kürzere Zeit zu essen, mithin zu sein sich Rechnung machen könne; das kann in einer Diätetik als Kinderlehre (denn im Geniessen müssen auch Männer von Aerzten oft als Kinder behandelt werden,) auch zur Regel dienen: nämlich, dass jedem Menschen von Anbeginn her vom Verhängnisse seine Portion Schlaf zugemessen worden, und der, welcher von seiner Lebenszeit in Mannsjahren zu viel (über das Dritttheil) dem Schlafen eingeräumt hat, sich nicht eine lange Zeit zu schlafen d. i. zu leben und alt zu werden versprechen darf. — Wer dem Schlaf als süssem Genuss im Schlummern (der Siesta der Spanier,) oder als Zeitkürzung (in langen Winternächten) viel mehr, als ein Dritttheil seiner Lebenszeit einräumt, oder ihn sich auch theilweise, (mit Absätzen) nicht in einem Stück für jeden Tag zumisst, verrechnet sich sehr in Ansehung seines Lebensquantum theils dem Grade, theils der Länge nach. — Da nun schwerlich ein Mensch wünschen wird, dass der Schlaf überhaupt gar nicht Bedürfniss für ihn wäre, (woraus doch wohl erhellt, dass er das lange Leben als eine lange Plage fühlt, von dem so viel er verschlafen, eben so viel Mühseligkeit zu tragen er sich erspart hat,) so ist es gerathener, fürs Gefühl sowohl als für die Vernunft, dieses genuss-

und thatleere Drittel ganz auf eine Seite zu bringen, und es der unentbehrlichen Naturrestauration zu überlassen; doch mit einer genauen Abgemessenheit der Zeit, von wo an und wie lange sie dauern soll.

Es gehört unter die krankhaften Gefühle, zu der bestimmten und gewohnten Zeit nicht schlafen, oder auch sich nicht wach halten zu können; vornehmlich aber das erstere; in dieser Absicht sich zu Bette zu legen und doch schlaflos zu liegen. — Sich alle Gedanken aus dem Kopf zu schlagen, ist zwar der gewöhnliche Rath, den der Arzt giebt; aber sie, oder andere an ihrer Stelle kommen wieder und erhalten wach. Es ist kein anderer diätetischer Rath, als beim inneren Wahrnehmen oder Bewusstwerden irgend eines sich regenden Gedankens, die Aufmerksamkeit davon sofort abzuwenden, (gleich als ob man mit geschlossenen Augen diese auf eine andere Seite kehrte;) wo dann durch das Abbrechen jedes Gedanken, den man inne wird, allmählig eine Verwirrung der Vorstellungen entspringt, dadurch das Bewusstsein seiner körperlichen (äusseren) Lage aufgehoben wird, und eine ganz verschiedene Ordnung, nämlich ein unwillkürliches Spiel der Einbildungskraft (das im gesunden Zustande der Traum ist,) eintritt, in welchem, durch ein bewundernswürdiges Kunststück der thierischen Organisation, der Körper für die animalischen Bewegungen abgespannt, für die Vitalbewegung aber innigst agitirt wird, und zwar durch Träume, die, wenn wir uns gleich derselben im Erwachen nicht erinnern, gleichwohl nicht haben ausbleiben können; weil sonst bei gänzlicher Ermangelung derselben, wenn die Nervenkraft, die vom Gehirn, dem Sitze der Vorstellungen, ausgeht, nicht mit der Muskelkraft der Eingeweide vereinigt wirkte, das Leben sich nicht einen Augenblick erhalten könnte. Daher träumen vermuthlich alle Thiere, wenn sie schlafen.

Jedermann aber, der sich zu Bette und in Bereitschaft zu schlafen gelegt hat, wird bisweilen, bei aller obgedachten Ablenkung seiner Gedanken, doch nicht

zum Einschlafen kommen können. In diesem Fall wird er im Gehirn etwas Spastisches (Krampfartiges) fühlen, welches auch mit der Beobachtung gut zusammenhängt, dass ein Mensch gleich nach dem Erwachen etwa ½ Zoll länger sei, als wenn er sogar im Bette geblieben, und dabei nur gewacht hätte. — Da Schlaflosigkeit ein Fehler des schwächlichen Alters, und die linke Seite überhaupt genommen die schwächere ist*), so fühlte ich seit etwa einem Jahre diese krampfigten Anwandlungen und sehr empfindliche Reize dieser Art, obzwar nicht wirkliche und sichtbare Bewegungen der darauf affizirten Gliedmassen als Krämpfe, die ich nach der Beschreibung Anderer für gichtische Zufälle halten und dafür einen Arzt suchen musste. Nun aber, aus Ungeduld, am Schlafen mich gehindert zu fühlen, griff ich bald zu meinem stoischen Mittel, meinen Gedanken mit Anstrengung auf irgend ein von mir gewähltes gleichgültiges Objekt, was es auch sei, (z. B. auf den viel Nebenvorstellungen enthaltenden Namen Cicero) zu heften, mithin die Aufmerksamkeit von jener Empfindung abzulenken;

---

*) Es ist ein unrichtiges Vorgeben, dass, was die Stärke im Gebrauch seiner äussern Gliedmassen betrifft, es bloss auf die Uebung und wie man frühe gewöhnt worden, ankomme, welche von beiden Seiten des Körpers die stärkere oder schwächere sein solle; ob im Gefechte mit dem rechten oder linken Arm der Säbel geführt, ob sich der Reiter im Steigbügel stehend von der rechten zur linken, oder umgekehrt aufs Pferd schwinge u. s. w. Die Erfahrung lehrt aber, dass, wer sich am linken Fusse Maass für seine Schuhe nehmen lässt, wenn der Schuh dem linken genau anpasst, er für den rechten zu enge sei, ohne dass man die Schuld davon den Eltern geben kann, die ihre Kinder nicht besser belehrt hätten; so wie der Vorzug der rechten Seite vor der linken auch daran zu sehen ist, dass der, welcher über einen etwas tiefen Graben schreiten will, den linken Fuss ansetzt und mit dem rechten überschreitet, widrigenfalls er in den Graben zu fallen Gefahr läuft. Dass der preussische Infanterist geübt wird, mit dem linken Fusse anzutreten, widerlegt jenen Satz nicht, sondern bestätigt ihn vielmehr; denn er setzt diesen voran, gleich als auf ein Hypomochlium (Unterlage unter den Hebel, A. d. H.), um mit der rechten Seite den Schwung des Angriffs zu machen, welchen er mit der rechten gegen die linke verrichtet.

dadurch diese dann, und zwar schleunig stumpf wurden, und so die Schläfrigkeit sie überwog, und dieses kann ich jederzeit, bei wiederkommenden Anfällen dieser Art in den kleinen Unterbrechungen des Nachtschlafs, mit gleich gutem Erfolg wiederholen. Dass aber dieses nicht etwa bloss eingebildete Schmerzen waren, davon konnte mich die des andern Morgens früh sich zeigende glühende Röthe der Zehen des linken Fusses überzeugen. Ich bin gewiss, dass viele gichtische Zufälle, wenn nur die Diät des Genusses nicht gar zu sehr dawider ist, ja Krämpfe und selbst epileptische Zufälle (nicht nur bei Weibern und Kindern, als die dergleichen Kraft des Vorsatzes nicht haben,) auch wohl das für unheilbar verschrieene Podagra, bei jeder neuen Anwandlung desselben durch diese Festigkeit des Vorsatzes (seine Aufmerksamkeit von einem solchen Leiden abzuwenden) abgehalten und nach und nach gar gehoben werden könnte.[17])

3.

Vom Essen und Trinken.

Im gesunden Zustande und der Jugend ist es das Gerathenste in Ansehung des Genusses, der Zeit und Menge nach, bloss den Appetit (Hunger und Durst) zu befragen; aber bei den mit dem Alter sich einfindenden Schwächen ist eine gewisse Angewohnheit einer geprüften und heilsam gefundenen Lebensart, nämlich wie man es einen Tag gehalten hat, es eben so alle Tage zu halten, ein diätetischer Grundsatz, welcher dem langen Leben am günstigsten ist, doch unter der Bedingung, dass diese Abfütterung für den sich weigernden Appetit die gehörigen Ausnahmen mache. — Dieser nämlich weigert im Alter die Quantität des Flüssigen (Suppen oder viel Wasser zu trinken) vornehmlich dem männlichen Geschlecht; verlangt dagegen derbere Kost und anreizendere Getränke (z. B. Wein), sowohl um die wurmförmige Bewegung der Gedärme (die unter allen Eingeweiden am meisten von der *vita propria* zu haben scheinen, weil sie, wenn sie noch warm aus dem Thier gerissen und zerhauen werden, als Würmer kriechen, deren Arbeit man nicht bloss

fühlen, sondern sogar hören kann,) zu befördern und zugleich solche Theile in den Blutumlauf zu bringen, die durch ihren Reiz das Geräder zur Blutbewegung im Umlauf zu erhalten beförderlich sind.

Das Wasser braucht aber bei alten Leuten längere Zeit, um, ins Blut aufgenommen, den langen Gang seiner Absonderung von der Blutmasse durch die Nieren zur Harnblase zu machen, wenn es nicht dem Blute assimilirte Theile (dergleichen der Wein ist) und die einen Reiz der Blutgefässe zum Fortschaffen bei sich führen, in sich enthält; welcher letztere aber alsdann als Medizin gebraucht wird, dessen künstlicher Gebrauch eben darum eigentlich nicht zur Diätetik gehört. Der Anwandlung des Appetits zum Wassertrinken (dem Durst), welche grossentheils nur Angewohnheit ist, nicht sofort nachzugeben und ein hierüber genommener fester Vorsatz bringt diesen Reiz in das Maass des natürlichen Bedürfnisses des den festen Speisen beizugebenden Flüssigen, dessen Genuss in Menge im Alter selbst durch den Naturinstinkt geweigert wird. Man schläft auch nicht gut, wenigstens nicht tief bei dieser Wasserschwelgerei, weil die Blutwärme dadurch vermindert wird.

Es ist oft gefragt worden: ob, gleichwie in 24 Stunden nur ein Schlaf, so auch in eben so viel Stunden nur eine Mahlzeit nach diätetischer Regel verwilligt werden könne, ob es nicht besser (gesunder) sei, dem Appetit am Mittagstische etwas abzubrechen, um dafür auch zu Nacht essen zu können. Zeitkürzender ist freilich das Letztere. — Das Erstere halte ich auch in den sogenannten besten Lebensjahren (dem Mittelalter) für zuträglicher; das Letztere aber im späteren Alter. Denn da das Stadium für die Operation der Gedärme zum Behuf der Verdauung im Alter ohne Zweifel langsamer abläuft, als in jüngeren Jahren, so kann man glauben, dass ein neues Pensum (in einer Abendmahlzeit) der Natur aufzugeben, indessen dass das erstere Stadium der Verdauung noch nicht abgelaufen ist, der Gesundheit nachtheilig werden müsse. — Auf solche Weise kann man den Anreiz zum Abendessen, nach einer hinreichenden Sättigung des Mittags, für ein krankhaftes Gefühl halten, dessen man durch einen

festen Vorsatz so Meister werden kann, dass auch die Anwandlung desselben nach gerade nicht mehr verspürt wird.

4.

Von dem krankhaften Gefühl aus der Unzeit im Denken.

Einem Gelehrten ist das Denken ein Nahrungsmittel, ohne welches, wenn er wach und allein ist, er nicht leben kann; jenes mag nun im Lernen (Bücherlesen) oder im Ausdenken (Nachsinnen und Erfinden) bestehen. Aber beim Essen oder Gehen sich zugleich angestrengt mit einem bestimmten Gedanken zu beschäftigen, Kopf und Magen, oder Kopf und Füsse mit zwei Arbeiten zugleich belästigen, davon bringt das eine Hypochondrie, das andere Schwindel hervor. Um also dieses krankhaften Zustandes durch Diätetik Meister zu sein, wird nichts weiter erfordert, als die mechanische Beschäftigung des Magens oder der Füsse mit der geistigen des Denkens wechseln zu lassen und während dieser (der Restauration gewidmeten) Zeit das absichtliche Denken zu hemmen und dem (dem mechanischen ähnlichen) freien Spiele der Einbildungskraft den Lauf zu lassen; wozu aber bei einem Studirenden ein allgemein gefasster und fester Vorsatz der Diät im Denken erfordert wird.

Es finden sich krankhafte Gefühle ein, wenn man in einer Mahlzeit ohne Gesellschaft sich zugleich mit Bücherlesen oder Nachdenken beschäftigt, weil die Lebenskraft durch Kopfarbeit von dem Magen, den man belästigt, abgeleitet wird. Ebenso, wenn dieses Nachdenken mit der krafterschöpfenden Arbeit der Füsse (im Promeniren*) verbunden wird. (Man kann das Lucubriren

*) Studirende können es schwerlich unterlassen, in einsamen Spaziergängen sich mit Nachdenken selbst und allein zu unterhalten. Ich habe es aber an mir gefunden und auch von Andern, die ich darum befrug, gehört, dass das angestrengte Denken im Gehen geschwinde matt macht; dagegen wenn man sich dem freien Spiel der Einbildungs-

noch hinzufügen, wenn es ungewöhnlich ist.) Indessen sind die krankhaften Gefühle aus diesen unzeitig (*invita Minerva*) vorgenommenen Geistesarbeiten noch nicht von der Art, dass sie sich unmittelbar durch den blossen Vorsatz augenblicklich sondern allein durch Entwöhnung, vermöge eines entgegengesetzten Prinzips, nach und nach heben lassen und von den ersteren soll hier nur geredet werden.

5.

Von der Hebung und Verhütung krankhafter Zufälle durch den Vorsatz im Athemziehen.

Ich war vor wenigen Jahren noch dann und wann vom Schnupfen und Husten heimgesucht, welche beide Zufälle mir desto ungelegener waren, als sie sich bisweilen beim Schlafengehen zutrugen. Gleichsam entrüstet über diese Störung des Nachtschlafs entschloss ich mich, was den ersteren Zufall betrifft, mit festgeschlossenen Lippen durchaus die Luft durch die Nase zu ziehen: welches mir Anfangs nur mit einem schwachen Pfeifen, und da ich nicht absetzte oder nachliess, immer mit stärkerem, zuletzt mit vollem und freiem Luftzuge gelang, es durch die Nase zu Stande zu bringen, darüber ich dann sofort einschlief. — Was dies gleichsam konvulsivische und mit dazwischen vorfallendem Einathmen (nicht, wie beim Lachen; ein kontinuirtes stossweise erschallendes) Ausathmen, den Husten betrifft, vornehmlich den, welchen der gemeine Mann in England den Altmannshusten (im Bette liegend) nennt, so war er mir

---

kraft überlässt, die Motion restaurirend ist. Noch mehr geschieht dieses, wenn bei dieser mit Nachdenken verbundenen Bewegung zugleich Unterredung mit einem Andern gehalten wird, so, dass man sich bald genöthigt sieht, das Spiel seiner Gedanken sitzend fortzusetzen. — Das Spazieren im Freien hat gerade die Absicht, durch den Wechsel der Gegenstände seine Aufmerksamkeit auf jeden einzelnen a b z u s p a n n e n.

um so mehr ungelegen, da er sich bisweilen bald nach der Erwärmung im Bette einstellte und das Einschlafen verzögerte. Dieses Husten, welches durch den Reiz der mit offenem Munde eingeathmeten Luft auf den Luftröhrenkopf erregt wird,*) nun zu hemmen, bedurfte es einer nicht mechanischen (pharmaceutischen), sondern nur unmittelbaren Gemüthsoperation; nämlich die Aufmerksamkeit auf diesen Reiz dadurch ganz abzulenken,

---

*) Sollte auch nicht die atmosphärische Luft, wenn sie durch die eustachische Röhre (also bei geschlossenen Lippen) zirkulirt, dadurch, dass sie auf diesem dem Gehirn nahe liegenden Umwege Sauerstoff absetzt, das erquickende Gefühl gestärkter Lebensorgane bewirken; welches dem ähnlich ist, als ob man Luft trinke; wobei diese, ob sie zwar keinen Geruch hat, doch die Geruchsnerven und die denselben nahe liegenden einsaugenden Gefässe stärkt? Bei manchem Wetter findet sich dieses Erquickliche des Genusses der Luft nicht; bei anderem ist es eine wahre Annehmlichkeit, sie auf seiner Wanderung mit langen Zügen zu trinken, welches das Einathmen mit offenem Munde nicht gewährt. — — Das ist aber von der grössten diätetischen Wichtigkeit, den Athemzug durch die Nase bei geschlossenen Lippen sich so zur Gewohnheit zu machen, dass er selbst im tiefsten Schlaf nicht anders verrichtet wird und man sogleich aufwacht, sobald er mit offenem Munde geschieht, und dadurch gleichsam aufgeschreckt wird; wie ich das anfänglich, ehe es mir zur Gewohnheit wurde, auf solche Weise zu athmen, bisweilen erfuhr. — Wenn man genöthigt ist, stark oder bergan zu schreiten, so gehört grössere Stärke des Vorsatzes dazu, von jener Regel nicht abzuweichen und eher seine Schritte zu mässigen, als von ihr eine Ausnahme zu machen; imgleichen, wenn es um starke Motion zu thun ist, die etwa ein Erzieher seinen Zöglingen geben will, dass dieser sie ihre Bewegung lieber stumm, als mit öfterer Einathmung durch den Mund machen lasse. Meine jungen Freunde (ehemalige Zuhörer) haben diese diätetische Maxime als probat und heilsam gepriesen und sie nicht unter die Kleinigkeiten gezählt, weil sie blosses Hausmittel ist, das den Arzt entbehrlich macht. — Merkwürdig ist noch: dass, da es scheint, beim lange fortgesetzten Sprechen, geschehe das Einathmen auch durch den so oft geöffneten Mund, mithin jene Regel werde da doch ohne Schaden überschritten, es sich wirklich nicht so verhält. Denn es geschieht doch auch durch die Nase.

dass sie mit Anstrengung auf irgend ein Objekt (wie oben bei krampfhaften Zufällen,) gerichtet und dadurch das Ausstossen der Luft gehemmt wurde, welches mir, wie ich es deutlich fühlte, das Blut ins Gesicht trieb, wobei aber der durch denselben Reiz erregte Speichel (*saliva*) die Wirkung dieses Reizes, nämlich die Ausstossung der Luft verhinderte und ein Herunterschlucken dieser Feuchtigkeit bewirkte. — — Eine Gemüthsoperation, zu der ein recht grosser Grad des festen Vorsatzes erforderlich, der aber darum auch desto wohlthätiger ist.

6.

Von den Folgen dieser Angewohnheit des Athemziehens mit geschlossenen Lippen.

Die unmittelbare Folge davon ist, dass sie auch im Schlafe fortwährt und ich sogleich aus dem Schlafe aufgeschreckt werde, wenn ich zufälliger Weise die Lippen öffne und ein Athemzug durch den Mund geschieht; woraus man sieht, dass der Schlaf und mit ihm der Traum nicht eine so gänzliche Abwesenheit von dem Zustande des Wachenden ist, dass sich nicht auch eine

---

Denn wäre diese zu der Zeit verstopft, so würde man von dem Redner sagen, er spreche durch die Nase (ein sehr widriger Laut), indem er wirklich nicht durch die Nase spräche, und umgekehrt, er spreche nicht durch die Nase, indem er wirklich durch die Nase spricht: wie es Herr Hofrath Lichtenberg launig und richtig bemerkt. — Das ist auch der Grund, warum der, welcher lange und laut spricht (Vorleser oder Prediger), es ohne Rauhigkeit der Kehle eine Stunde lang wohl aushalten kann; weil nämlich sein Athemziehen eigentlich durch die Nase, nicht durch den Mund geschieht, als durch welchen nur das Ausathmen verrichtet wird. — Ein Nebenvortheil dieser Angewohnheit des Athemzuges mit beständig geschlossenen Lippen, wenn man für sich allein wenigstens nicht im Diskours begriffen ist, ist der: dass die sich immer absondernde und den Schlund befeuchtende *Saliva* hiebei zugleich als Verdauungsmittel (*stomachale*), vielleicht auch (verschluckt) als Abführungsmittel wirkt; wenn man fest genug entschlossen ist, sie nicht durch üble Angewohnheit zu verschwenden.

Aufmerksamkeit auf seine Lage in jenem Zustande mit einmische; wie man denn dieses auch daraus abnehmen kann, dass die, welche sich des Abends vorher vorgenommen haben, früher, als gewöhnlich (etwa zu einer Spazierfahrt) aufzustehen, auch früher erwachen; indem sie vermuthlich durch die Stadtuhren aufgeweckt worden, die sie also auch mitten im Schlaf haben hören und darauf Acht geben müssen. — Die mittelbare Folge dieser löblichen Angewöhnung ist: dass das unwillkürliche abgenöthigte Husten (nicht das Aufhusten eines Schleims als beabsichtigter Auswurf,) in beiderlei Zustande verhütet und so durch die blosse Macht des Vorsatzes eine Krankheit verhütet wird. — — Ich habe sogar gefunden, dass, da mich nach ausgelöschtem Licht (und eben zu Bette gelegt) auf einmal ein starker Durst anwandelte, den mit Wassertrinken zu löschen ich im Finstern hätte in eine andere Stube gehen und durch Herumtappen das Wassergeschirr suchen müssen, ich darauf fiel, verschiedene und starke Athemzüge mit Erhebung der Brust zu thun und gleichsam Luft durch die Nase zu trinken; wodurch der Durst in wenig Sekunden völlig gelöscht war. Es war ein krankhafter Reiz, der durch einen Gegenreiz gehoben ward.[18])

Beschluss.

Krankhafte Zufälle, in Ansehung deren das Gemüth das Vermögen besitzt, des Gefühls derselben durch den blossen standhaften Willen des Menschen, als einer Obermacht des vernünftigen Thieres, Meister werden zu können, sind alle von der spastischen (krampfhaften) Art; man kann aber nicht umgekehrt sagen, dass alle von dieser Art durch den blossen festen Vorsatz gehemmt oder gehoben werden können. — Denn einige derselben sind von der Beschaffenheit, dass die Versuche, sie der Kraft des Vorsatzes zu unterwerfen, das krampfhafte Leiden vielmehr noch verstärken; wie es der Fall mit mir selber ist, da diejenige Krankheit, welche vor etwa einem Jahr in der Kopenhagener Zeitung als „epidemischer, mit Kopfbedrückung verbundener Katarrh“

beschrieben würde,*) (bei mir aber wohl ein Jahr älter, aber doch von ähnlicher Empfindung ist,) mich für eigene Kopfarbeiten gleichsam desorganisirt, wenigstens geschwächt und stumpf gemacht hat, und, da sich diese Bedrückung auf die natürliche Schwäche des Alters geworfen hat, wohl nicht anders, als mit dem Leben zugleich aufhören wird.

Die krankhafte Beschaffenheit des Patienten, die das Denken, insofern es ein Festhalten eines Begriffs (der Einheit des Bewusstseins verbundener Vorstellungen) ist, begleitet und erschwert, bringt das Gefühl eines spastischen Zustandes des Organs des Denkens (des Gehirns) als eines Drucks hervor, der zwar das Denken und Nachdenken selbst, imgleichen das Gedächtniss in Ansehung des ehedem Gedachten eigentlich nicht schwächt, aber im Vortrage (dem mündlichen oder schriftlichen) das feste Zusammenhalten der Vorstellungen in ihrer Zeitfolge wider Zerstreuung sichern soll, bewirkt selbst einen unwillkürlichen spastischen Zustand des Gehirns, als ein Unvermögen, bei dem Wechsel der auf einander folgenden Vorstellungen, die Einheit des Bewusstseins derselben zu erhalten. Daher begegnet es mir, dass, wenn ich, wie es in jeder Rede jederzeit geschieht, zuerst zu dem, was ich sagen will, (den Hörer oder Leser) vorbereite, ihm den Gegenstand, wohin ich gehen will, in der Aussicht, dann ihn auch auf das, wovon ich ausgegangen bin, zurückgewiesen habe (ohne welche zwei Hinweisungen kein Zusammenhang der Rede stattfindet), und ich nun das Letztere mit dem Ersteren verknüpfen soll, ich auf einmal meinen Zuhörer (oder stillschweigend mich selbst) fragen muss: wo war ich doch? wovon ging ich aus? welcher Fehler nicht sowohl ein Fehler des Geistes, auch nicht des Gedächtnisses allein, sondern der Geistesgegenwart (im Verknüpfen), d. i. unwillkürliche Zerstreuung und ein sehr peinigender Fehler ist; dem man zwar in Schriften (zumal den philosophischen, weil man da nicht immer so leicht zurücksehen kann, von wo man ausging,) mühsam vorbeugen, obzwar mit aller Mühe nie völlig verhüten kann.

---

*) Ich halte sie für eine Gicht, die sich zum Theil aufs Gehirn geworfen hat.

Mit dem Mathematiker, der seine Begriffe oder die Stellvertreter derselben (Grössen- und Zahlenzeichen,) in der Anschauung vor sich hinstellen, und dass, so weit er gegangen ist, alles richtig sei, versichert sein kann, ist es anders bewandt, als mit dem Arbeiter im Fache der, vornehmlich reinen, Philosophie (Logik und Metaphysik), der seinen Gegenstand in der Luft vor sich schwebend erhalten muss und ihn nicht bloss theilweise, sondern jederzeit zugleich in einem Ganzen des Systems (der reinen Vernunft) sich darstellen und prüfen muss. Daher es eben nicht zu verwundern ist, wenn ein Metaphysiker eher invalid wird, als der Studirende in einem anderen Fache, imgleichen als Geschäftsphilosophen; indessen dass es doch einige derer geben muss, die sich jenem ganz widmen, weil ohne Metaphysik überhaupt es gar keine Philosophie geben könnte.

Hieraus ist auch zu erklären, wie Jemand für sein Alter gesund zu sein sich rühmen kann, ob er zwar in Ansehung gewisser ihm obliegenden Geschäfte sich in die Krankenliste musste einschreiben lassen. Denn weil das Unvermögen zugleich den Gebrauch und mit diesem auch den Verbrauch und die Erschöpfung der Lebenskraft abhält, und er gleichsam nur in einer niedrigeren Stufe (als vegetirendes Wesen) zu leben gesteht, nämlich essen, gehen und schlafen zu können, was für seine animalische Existenz gesund, für die bürgerliche (zu öffentlichen Geschäften verpflichtete) Existenz aber krank, d. i. invalid heisst; so widerspricht sich dieser Kandidat des Todes hiemit gar nicht.

Dahin führt die Kunst das menschliche Leben zu verlängern, dass man endlich unter den Lebenden nur so geduldet wird, welches eben nicht die ergötzlichste Lage ist.

Hieran aber habe ich selber Schuld. Denn warum will ich auch der hinanstrebenden jüngeren Welt nicht Platz machen, und um zu leben, mir den gewöhnten Genuss des Lebens schmälern? warum ein schwächliches Leben durch Entsagungen in ungewöhnliche Länge ziehen, die Sterbelisten, in denen doch auf den Zuschnitt der von Natur Schwächeren und ihre muthmassliche Lebensdauer mitgerechnet ist, durch mein Beispiel in Verwirrung bringen, und das alles, was man sonst Schick-

sal nannte, (dem man sich demüthig und andächtig unterwarf,) dem eigenen festen Vorsatze unterwerfen, welcher doch schwerlich zur allgemeinen diätetischen Regel, nach welcher die Vernunft unmittelbar Heilkraft ausübt, aufgenommen werden und die therapeutischen Formeln der Offizin jemals verdrängen wird?

Nachschrift.

Den Verfasser der Kunst, das menschliche (auch besonders das literärische) Leben zu verlängern, darf ich also dazu wohl auffordern, dass er wohlwollend auch darauf bedacht sei, die Augen der Leser (vornehmlich der jetzt grossen Zahl der Leserinnen, die den Uebelstand der Brille noch härter fühlen dürften) in Schutz zu nehmen; auf welche jetzt aus elender Ziererei der Buchdrucker (denn Buchstaben haben doch als Malerei schlechterdings nichts Schönes an sich) von allen Seiten Jagd gemacht wird; damit nicht, so wie in Marokko durch weisse Uebertünchung aller Häuser ein grosser Theil der Einwohner blind ist, dieses Uebel aus ähnlicher Ursache auch bei uns einreisse, vielmehr die Buchdrucker desfalls unter Polizeigesetze gebracht werden. — Die jetzige Mode will es dagegen anders, nämlich:

1) nicht mit schwarzer, sondern grauer Tinte (weil es sanfter und lieblicher auf schönem weissen Papier absteche) zu drucken;

2) mit Didot'schen Lettern, von schmalen Füssen, nicht mit Breitkopf'schen, die ihrem Namen Buchstaben (gleichsam bücherner Stäbe zum Feststehen) besser entsprechen würden;

3) mit lateinischer (wohl gar Cursiv-) Schrift ein Werk deutschen Inhalts, von welcher Breitkopf mit Grunde sagt: dass Niemand das Lesen derselben für seine Augen so lange aushalte, als mit der deutschen;

4) mit so kleiner Schrift als nur möglich, damit für die unten beizufügenden Noten noch kleinere (dem Auge noch knapper angemessene) leserlich bleibe.

Diesem Unwesen zu steuren, schlage ich vor: den Druck der Berliner Monatsschrift (nach Text und Noten) zum Muster zu nehmen; denn man mag, welches Stück man will, in die Hand nehmen, so wird man die durch obige Leserei angegriffenen Augen durch Ansicht des letzteren merklich gestärkt fühlen.*) [19])

---

*) Unter den krankhaften Zufällen der Augen (nicht eigentlichen Augenkrankheiten) habe ich die Erfahrung von einem, der mir zuerst in meinen Vierzigerjahren einmal, späterhin, mit Zwischenräumen von einigen Jahren, dann und wann, jetzt aber in einem Jahre etlichemal begegnet ist; wo das Phänomen darin besteht: dass auf dem Blatt, welches ich lese, auf einmal alle Buchstaben verwirrt, und durch eine gewisse, über dasselbe verbreitete Helligkeit vermischt und ganz unleserlich werden, ein Zustand, der nicht über 6 Minuten dauert, der einem Prediger, welcher seine Predigt vom Blatte zu lesen gewohnt ist, sehr gefährlich sein dürfte, von mir aber in meinem Auditorium der Logik oder Metaphysik, wo nach gehöriger Vorbereitung im freien Vortrage (aus dem Kopfe) geredet werden kann, nichts, als die Besorgniss entsprang, es möchte dieser Zufall der Vorbote vom Erblinden sein; worüber ich gleichwohl jetzt beruhigt bin, da ich bei diesem jetzt öfter, als sonst sich ereignenden Zufalle an meinem einen gesunden Auge (denn das linke hat das Sehen seit etwa 5 Jahren verloren) nicht den mindesten Abgang an Klarheit verspüre. — Zufälliger Weise kam ich darauf, wenn sich jenes Phänomen ereignete, meine Augen zu schliessen, ja um noch besser das äussere Licht abzuhalten, meine Hand darüber zu legen, und dann sahe ich eine hellweisse, wie mit Phosphor im Finstern auf einem Blatt verzeichnete Figur, ähnlich der, wie das letzte Viertel im Kalender vorgestellt wird, doch mit einem, auf der konvexen Seite ausgezackten Rande, welche allmählig an Helligkeit verlor und in obbenannter Zeit verschwand. — Ich möchte wohl wissen: ob diese Beobachtung auch von Andern gemacht, und wie diese Erscheinung, die wohl eigentlich nicht in den Augen, — als bei deren Bewegung dies Bild nicht zugleich mit bewegt, sondern immer an derselben Stelle gesehen wird — sondern im *sensorium commune* ihren Sitz haben dürfte, zu erklären sei. Zugleich ist es seltsam, dass man ein Auge (innerhalb einer Zeit, die ich etwa auf 3 Jahre schätze,) einbüssen kann, ohne es zu vermissen.

Druck von Trowitzsch und Sohn in Berlin.

INHALTS-ANZEIGE.

Philosophische Bibliothek

oder

Sammlung

der

Hauptwerke der Philosophie

alter und neuer Zeit.

Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten

herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert und mit Lebensbeschreibungen versehen

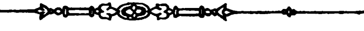
von

J. H. v. Kirchmann.

Dreiunddreissigster Band.

Immanuel Kant's kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik.

Dritte Abtheilung.



Berlin, 1870.

Verlag von L. Heimann.

Wilhelms-Strasse No. 91.

Immanuel Kant's

kleinere Schriften

zur

Logik und Metaphysik.

Herausgegeben und erläutert

von

J. H. v. Kirchmann.

Dritte Abtheilung.



Berlin, 1870.

Verlag von L. Heimann.

Wilhelms-Strasse No. 91.

(Das Vorwort ist bei Abtheilung I. befindlich.)

Inhalts-Anzeige.

I.

Eine neue Beleuchtung
der
ersten Prinzipien aller metaphysischen Erkenntniss,

welche

mit Bewilligung der hochwürdigen philosophischen Fakultät

in öffentlicher Verhandlung

im philosophischen Auditorium

am 27. September 1755, von 8 bis 12 Uhr,

Behufs der Aufnahme in dieselbe

M. Immanuel Kant

aus Königsberg

vertheidigen wird;

wobei

Christoph Abraham Borchard aus Heiligenbeil in Preussen,
Candidat der Theologie,

antworten wird und

Johann Gottfried Möller aus Königsberg,
Student der Theologie,

Friedrich Heinrich Samuel Lysius aus Königsberg,
Rechts-Candidat,

und

Johann Reinhold Grube aus Königsberg,
Rechts-Candidat,

als Gegner auftreten werden. 1)

1755.

Einleitung.

Indem ich über die höchsten Grundsätze unserer Erkenntniss einiges Licht zu verbreiten hoffe, will ich das Ergebniss meiner Untersuchungen hierüber auf möglichst wenig Seiten darlegen; deshalb enthalte ich mich aller breiten Umschweife und spanne nur die Nerven und Muskeln meiner Beweise an, lasse aber alle Zierrathen und schönen Wendungen wie ein ausgezogenes Kleid bei Seite.

Wenn ich hierbei berühmten Männern entgegenzutreten und mitunter sie selbst namhaft zu machen mich genöthigt sehe, so vertraue ich doch auf die Billigkeit ihres Urtheils und hoffe, dass damit der ihnen schuldigen Ehre kein Abbruch geschehen, und es von ihnen nicht übel aufgenommen werden wird. In dem Streit der Meinungen darf gewiss Jeder seiner Ansicht nachgehen, und eine bescheidene Prüfung der Beweise Anderer wird so lange gestattet sein, als jede Bitterkeit und schmutzige Streitsucht davon ferngehalten wird. Ein billiger Richter wird alsdann darin weder eine Verletzung der Höflichkeit noch des Herkommens finden.

Zuerst werde ich daher das, was über den höchsten und unzweifelhaft alle Wahrheiten beherrschenden Satz des Widerspruchs mit mehr Zuversicht als Wahrheit gemeinhin gelehrt wird, auf die Wage einer sorgfältigen Untersuchung bringen und dann kurz darlegen, was hierüber als das Richtige aufzustellen ist. Dann werde ich das, was zum bessern Verständniss und Beweis des Satzes vom zureichenden Grunde gehört, sammt den ihm ent-

gegenstehenden Schwierigkeiten behandeln und diesen Schwierigkeiten, so weit es meine mittelmässigen Geisteskräfte vermögen, mit triftigen Gründen entgegentreten. Zuletzt werde ich einige Schritte weiter thun und zwei neue Grundsätze von anscheinend nicht geringer Bedeutung für die metaphysische Erkenntniss aufstellen, welche zwar nicht so ursprünglich und einfach wie jene, aber desto bequemer zum Gebrauch sind und ebenso weit reichen wie irgend ein anderer. Da ich bei diesem Versuch einen noch unbetretenen Weg einschlagen muss, wo man gar leicht in Irrthum gerathen kann, so hoffe ich von dem billigen Urtheil der wohlwollenden Leser, dass sie Alles in dem besten Sinne nehmen werden. 2)

Erster Abschnitt.

Ueber den Satz des Widerspruchs.

Vorerinnerung.

Da ich mich in Gegenwärtigem der grössten Kürze befleissigen möchte, so lasse ich hier eine Wiederholung der Definitionen und Grundsätze, welche allgemein bekannt sind und mit der gesunden Vernunft stimmen, bei Seite und folge nicht der Sitte Derer, welche meinen, nicht in der richtigen Weise vorzuschreiten, wenn sie nicht von Anfang bis zu Ende Alles, was sie in den Schränken der Philosophen vorgefunden, ausführlich durchgenommen haben. Wenn ich absichtlich hiervon abweiche, so bitte ich den billigen Leser, mir dies als keinen Fehler anzurechnen.

Erster Satz.

Es giebt kein einziges, unbedingt erstes und umfassendes Prinzip für alle Wahrheiten.

Ein erstes und wahrhaft einziges Prinzip muss ein einfacher Satz sein; mehrere mit einander insgeheim verbundene Sätze würden nur den lügnerischen Schein eines einzigen Prinzips bieten. Ist daher ein Satz wirklich einfach, so muss er entweder bejahend oder verneinend sein. Nun behaupte ich, dass er, wenn er eines von beiden ist, er nicht ein allgemeiner sein kann, der alle Wahrheiten in sich befasst; denn soll es ein bejahender Satz sein, so kann er nicht das unbedingt erste Prinzip der verneinenden Wahrheiten sein; und ist es ein ver-

neinender, so kann er nicht das Heer der bejahenden anführen.

Denn man nehme an, es sei ein verneinender Satz, so können, da alle Wahrheiten aus ihren Prinzipien entweder geradezu oder mittelbar folgen, durch die gerade Ableitung aus einem verneinenden Prinzip nur verneinende Folgesätze gezogen werden, wie Jedermann einsieht. Sagt man aber, dass mittelbar auch bejahende daraus fliessen können, so kann es doch nur vermittelst des Satzes geschehen: „Alles ist wahr, dessen Gegentheil falsch ist“, wie Jeder einräumen wird. Dieser Satz ist aber selbst ein bejahender und kann geradezu aus einem verneinenden Prinzip nicht abfliessen; noch weniger aber mittelbar, weil er dazu zuvor seiner eignen Hülfe bedürfte; mithin kann jener Satz von keinem verneinenden Prinzip abhängen. Da sonach die bejahenden Sätze aus einem blos verneinenden und dabei einzigen Prinzip nicht hervorgehen können, so kann es kein umfassendes genannt werden.

Aehnlich werden, wenn man jenes oberste Prinzip als einen bejahenden Satz aufstellt, die verneinenden Sätze nicht geradezu daraus hervorgehen können, und mittelbar ist dies nur möglich mit Hülfe des Satzes: Etwas ist falsch, wenn sein Gegentheil wahr ist; d. h. wenn sein Gegentheil bejaht wird, so wird es selbst verneint. Dies ist aber selbst ein verneinender Satz, und er kann deshalb in keiner Weise, weder geradezu, wie sich von selbst ergiebt, noch mittelbar anders als nur mit seiner eignen Hülfe aus einem bejahenden Prinzip abgeleitet werden. Wie man es daher auch einrichten mag, so wird man den hier an die Spitze gestellten Satz nicht bestreiten können, wonach es für alle Wahrheiten kein einziges, letztes und umfassendes Prinzip geben kann. [3])

Zweiter Satz.

Die unbedingt obersten Prinzipien aller Wahrheiten sind zwiefach; eines für die bejahenden Sätze dahin: Was ist, das ist; das andere für die verneinenden Sätze dahin: Was nicht ist, das ist nicht. Beide werden zusammen das Prinzip der Identität genannt.

Ich berufe mich wieder auf die zwiefache Beweisführung, auf die geradezu und auf die mittelbare. Die erstere entnimmt die Wahrheit aus der Uebereinstimmung der Begriffe des Subjekts und des Prädikats und hat als Unterlage immer folgende Regel: Wenn das Subjekt, an sich oder in Beziehung betrachtet, das setzt, was den Begriff des Prädikats enthält, oder wenn es das ausschliesst, was durch den Begriff des Prädikats ausgeschlossen wird, so kommt das Prädikat jenem Subjekte zu. Dasselbe kann man etwas deutlicher so ausdrücken: Wenn die Identität zwischen den Begriffen des Subjekts und des Prädikats angetroffen wird, so ist der Satz wahr. In den allgemeinsten Ausdrücken, wie es dem obersten Prinzip gebührt, lautet der Satz: Was ist, das ist, und: Was nicht ist, das ist nicht. Jede gerade Beweisführung beruht deshalb auf dem Prinzip der Identität; dies war das Erste, was zu beweisen war.

Bei der mittelbaren Beweisführung ergiebt sich zuletzt dasselbe zwiefache Prinzip. Denn man muss immer auf die beiden Sätze zurückkommen: 1) Wessen Gegentheil falsch ist, das ist wahr, d. h. wessen Gegentheil verneint wird, das wird bejaht; 2) Wessen Gegentheil wahr ist, das ist falsch. Aus dem ersten Satze ergeben sich die bejahenden, aus dem zweiten die verneinenden Folgerungen. Der erste Satz lautet in seinem einfachsten Ausdruck: Alles, was nicht nicht ist, das ist (das Gegentheil wird hier nämlich durch das eine Nein und die Beseitigung desselben durch das andere Nein ausgedrückt). Der andere Satz lautet: Was nicht ist, das ist nicht. (Auch hier wird nämlich das Gegentheil durch das eine Nein, und die Falschheit, d. h. die Beseitigung, durch das andere Nein ausgedrückt.) Wenn man nun in Folge des charakteristischen Gesetzes der Bedeutung der in dem ersten Satz enthaltenen Ausdrücke nachkommt, wonach das eine Nein anzeigt, dass das andere zu beseitigen ist, so geht aus der Beseitigung beider der Satz hervor: Was ist, das ist; und da nun der andere lautet: Was nicht ist, das ist nicht, so erhellt, dass auch bei der mittelbaren Beweisführung das zwiefache Prinzip der Identität die Herrschaft führt und deshalb die letzte Grundlage von jeder Erkenntniss überhaupt ist.

Zusatz. Hier hat man ein Beispiel von der charak-

teristischen Kombinationskunst, das zwar gering, aber doch nicht zu verachten ist; denn die einfachsten Ausdrücke, deren ich mich zur Aussonderung dieser Prinzipien bedient habe, sind kaum von den Charakteren unterschieden. Was ich über diese Kunst denke, die Leibniz als seine Erfindung ausbot, und von der alle Gelehrten beklagen, dass sie mit diesem grossen Manne in denselben Grabhügel versenkt worden sei, will ich bei dieser Gelegenheit offen sagen; ich gestehe nämlich, in diesem Ausspruch des grossen Mannes nur das Testament jenes Aesopischen Vaters zu finden, der im Sterben seinen Kindern eröffnet hatte, dass er in seinem Acker einen Schatz vergraben habe, und der vor der Angabe des Ortes verschieden war. Er veranlasste damit die Söhne zur Umwühlung und Durchgrabung des Bodens, bis sie in ihren Hoffnungen sich zwar getäuscht, aber durch die Fruchtbarkeit des Bodens sich unzweifelhaft reicher geworden sahen. Das ist die alleinige Frucht, welche aus der Verfolgung dieses berühmten Kunststückes zu erwarten ist, wenn noch Jemand seine Mühe darauf verwenden wollte. Wenn ich aber offen die Wahrheit gestehen soll, so fürchte ich, dass es dem unvergleichlichen Manne ebenso gegangen ist, wie es nach des scharfsinnigen Boerhave Meinung in der Chemie mit dem besten Kunststücke der Alchymisten sich verhält, nämlich dass diese Alchymisten, nachdem sie viele und eigenthümliche Geheimmittel entdeckt, zuletzt meinen, Alles sei ihnen unterthänig, so wie sie nur die Hand anlegten, und dass sie bei der Schnelligkeit ihrer Voraussicht etwas schon als geschehen angenommen hatten, sobald sie nur ihre Aufmerksamkeit auf Vollbringung dessen richteten, was sie für möglich, ja für nothwendig hielten. Wenn man zu den unbedingt ersten Prinzipien gelangt ist, so will ich zwar nicht leugnen, dass von der charakteristischen Kunst einiger Gebrauch gemacht werden mag, da man dann die einfachen Begriffe, folglich auch die einfachsten Ausdrücke wie Zeichen zu behandeln Gelegenheit hat; allein wo eine zusammengesetzte Erkenntniss mit Hülfe dieser Zeichen ausgedrückt werden soll, da bleibt die ganze Schärfe des Geistes plötzlich wie an einer Klippe hängen und geräth in unlösbare Schwierigkeiten.

So finde ich, dass der berühmte Philosoph Darjes

versucht hat, den Satz des Widerspruchs in Zeichen auszudrücken, indem er den bejahenden Begriff mit dem Zeichen $+A$, den verneinenden mit dem Zeichen $-A$ belegte, woraus sich die Gleichung $+A - A = 0$ ergiebt, d. h.: Ein und dasselbe zu behaupten und zu verneinen, ist unmöglich oder Nichts. In diesem Versuche erblicke ich, was ich mit Erlaubniss dieses grossen Mannes gesagt haben möchte, unzweifelhaft die Vorausnahme dessen, was erst bewiesen werden soll. Denn wenn man dem Zeichen des verneinenden Begriffes die Kraft zutheilt, den mit ihm verbundenen bejahenden Begriff aufzuheben, so setzt man dabei offenbar schon den Satz des Widerspruchs voraus, nach dem entgegengesetzte Begriffe einander gegenseitig aufheben. Dagegen ist meine Darlegung des Satzes: Wessen Gegentheil falsch ist, das ist wahr, von diesem Fehler frei. Denn in seinem einfachsten Ausdruck, wo er lautet: „Was nicht nicht ist, das ist“, geschieht, wenn ich die beiden Nein beseitige, nur die Vollziehung dessen, was sie einfach anzeigen, und das Ergebniss ist, wie es sein musste, der Satz der Identität: „Was ist, das ist.“ 4)

Dritter Satz.

Dem Prinzip der Identität gebührt der Vorzug vor dem Prinzip des Widerspruchs, als höchster Grundsatz für die Ableitung der Wahrheiten; dies soll weiter festgestellt werden.

Ein Satz, welcher als das unbedingt höchste und allgemeinste Prinzip aller Wahrheiten gelten soll, muss erstens in den einfachsten und dann in den allgemeinsten Ausdrücken gefasst sein, und ich meine, dass dies bei dem zwiefachen Prinzip der Identität der Fall ist. Denn von allen bejahenden Ausdrücken ist das „Ist“ der einfachste, sowie von den verneinenden das „Ist nicht.“ Sodann kann nichts Allgemeineres über die einfachsten Begriffe hinaus vorgestellt werden; denn die mehr zusammengesetzten empfangen ihr Licht von den einfachen, und da sie mehr bestimmt sind als diese, so können sie nicht so allgemein sein.

Der Satz des Widerspruchs in der Fassung: „Es ist unmöglich, dass Etwas zugleich sei und nicht sei,“ ist an sich selbst nur die Definition des Unmöglichen; denn was sich widerspricht, oder was als zugleich seiend und nicht-seiend vorgestellt wird, heisst unmöglich. Wie will man aber behaupten, dass alle Wahrheiten auf diese Definition wie auf ihren Probirstein zurückgeführt werden müssen? Denn es ist weder nöthig, dass jede Wahrheit sich auf die Unmöglichkeit des Gegentheils stütze, noch reicht dies, wenn ich offen sein soll, an sich zu; denn von der Unmöglichkeit des Gegentheils giebt es einen Uebergang zur Behauptung einer Wahrheit nur vermittelst des Satzes: „Wessen Gegentheil falsch ist, das ist wahr“, welcher Satz, wie oben gezeigt worden, sich mit dem Satz des Widerspruchs in die Herrschaft theilt.

Endlich muss es etwas hart und beinah schlimmer als ein Paradoxon erscheinen, wenn man dem verneinenden Satz die erste Stelle in dem Gebiet der Wahrheit einräumen und als das Haupt und Firmament von Allem begrüssen soll. Man sieht nicht ein, weshalb die verneinende Wahrheit vor der bejahenden dieses Vorrecht haben soll? Vielmehr nehme ich, so wie es zwei Arten von Wahrheiten giebt, auch zwei oberste Prinzipien für sie an, ein bejahendes und ein verneinendes.

Zusatz. Vielleicht kann diese Untersuchung dem Leser ebenso spitzfindig und mühsam wie überflüssig und nutzlos erscheinen; und wenn man auf die Fruchtbarkeit an Folgesätzen sieht, so trete ich ihm bei. Denn wenn auch die Seele über ein solches Prinzip nicht belehrt worden ist, so muss sie doch allenthalben von selbst oder vermöge einer natürlichen Nothwendigkeit sich dessen bedienen. Aber ist deshalb die Verfolgung der Kette der Wahrheiten bis zu ihrem letzten Gliede nicht ein Gegenstand, welcher der Untersuchung werth ist? Fürwahr ist die auf diese Weise erlangte tiefere Einsicht in das unserer Seele einwohnende Gesetz der Beweisführung nicht gering zu schätzen. Ich will nur das Eine anführen, dass alle unsere Beweise auf die Darlegung der Identität hinauslaufen, welche für das Prädikat mit dem Subjekte an sich oder beziehungsweise besteht, wie aus der obersten Regel aller Wahrheit erhellt. Man kann

daraus abnehmen, dass Gott keine Beweise braucht, da für seine Anschauung auf das Klarste vorliegt, was übereinstimmt oder nicht, und ein und derselbe Akt des Vorstellens dies seinem Geiste darlegt. Er bedarf deshalb keiner Auflösung, wie sie die Nacht, welche unsern Geist verdunkelt, nothwendig erfordert. [5])

Zweiter Abschnitt.

Ueber das Prinzip des bestimmenden oder sogenannten zureichenden Grundes.

Definition.

Vierter Satz.

*Bestimmen ist das Setzen eines Prädikats mit Ausschluss des Gegentheils. Was ein Subjekt in Beziehung auf ein Prädikat bestimmt, heisst der Grund. Man unterscheidet den Grund, welcher im Voraus, von dem, welcher nur folgeweise bestimmt. Im Voraus bestimmend ist der, dessen Begriff dem zu bestimmenden vorhergeht, d. h. ohne dessen Voraussetzung das Bestimmte nicht einzusehen ist.**) *Folgeweise bestimmend ist der Grund, welcher nicht gesetzt werden würde, wenn nicht schon von anderswo her der Begriff gesetzt wäre, der von ihm bestimmt wird. Den ersten Grund kann*

---

*) Zu diesem kann man auch den identischen Grund rechnen, wo der Begriff des Subjekts wegen seiner völligen Identität mit dem Prädikat dieses bestimmt; z. B. Ein Dreieck hat drei Seiten; hier geht der Begriff des Bestimmten dem Begriff des Bestimmenden weder voraus, noch folgt er ihm nach.

man auch den Grund des Warum oder den Grund des Seins oder Werdens nennen, und den letzteren den Grund des Was oder der Erkenntniss.

Anbei folgt die

Entwickelung der Definition der Realität.

Der Begriff des Grundes bewirkt nach seiner gewöhnlichen Bedeutung eine gewisse Verbindung und Verknüpfung zwischen Subjekt und Prädikat. Er bedarf deshalb immer eines Subjekts und eines Prädikats, was er damit verbinden kann. Wenn man nach dem Grund des Kreises verlangt, so weiss ich nicht, was man verlangt, bevor man nicht ein Prädikat angiebt, z. B. dass er von allen Gestalten gleichen Umfanges den grössten Raum einschliesst. So fragt man nach dem Grunde des Uebels in der Welt; hier hat man den Satz: Die Welt enthält viele Uebel. Der Grund des Was oder der Erkenntniss wird nicht verlangt, weil die Erfahrung seine Stelle vertritt; man will den Grund des Werdens haben, d. h. den Grund, durch dessen Setzung man einsieht, dass die Welt in Beziehung auf dieses Prädikat nicht vorgehend unbestimmt ist, sondern durch den das Prädikat des Uebels mit Ausschluss des Gegentheils gesetzt wird. Der Grund macht also das Unbestimmte zu einem Bestimmten. Und da alle Wahrheit aus der Bestimmung eines Subjekts durch ein Prädikat hervorgeht, so ist der bestimmende Grund nicht blos das Kennzeichen der Wahrheit, sondern auch deren Quelle, ohne die man zwar vielerlei Mögliches, aber kein Wahres gewinnen kann. Deshalb bleibt es für uns unbestimmt, ob der Planet Merkur sich um seine Axe dreht oder nicht; es fehlt uns nämlich der Grund, der das Eine mit Ausschluss des Gegentheils setzte; deshalb bleibt Beides möglich, aber Keines ist in Beziehung auf unsere Erkenntniss eine Wahrheit.

Um den Unterschied des vorgehend- und des nachfolgend-bestimmenden Grundes zu erläutern, nenne ich als Beispiel die Verfinsterung der Jupiters-Trabanten, von denen ich sage, dass sie einen Erkennungsgrund von der stetigen und mit ausserordentlicher Schnelligkeit geschehenden Fortpflanzung des Lichts darbieten. Allein dieser Grund ist nur einer, der nachfol-

gend diese Wahrheit bestimmt; denn wenn es auch gar keine Jupiters-Trabanten und keine wechselnden Verfinsterungen derselben gäbe, so würde sich doch das Licht ebenso bewegen, obgleich dies vielleicht von uns nicht erkannt werden würde; oder, um der gegebenen Definition mich genauer anzuschliessen, die Erscheinungen der Jupiters-Trabanten, welche die stetige Bewegung des Lichts beweisen, setzen diese Wirkungsweise des Lichts voraus, ohne die sie nicht so eintreten könnten, und deshalb bestimmen sie diese Wahrheit nur nachfolgend. Aber der Grund des Werdens, oder weshalb die Bewegung des Lichts mit einem angebbaren Zeitverlust verbunden ist, liegt, wenn man der Meinung des Descartes folgt, in der Elastizität der elastischen Luftkügelchen, welche nach den Gesetzen der Elastizität dem Stosse ein Wenig nachgeben, was bei jedem Luftkügelchen ein kleines Zeittheilchen braucht und durch die Summirung der ungeheuren mit einander verbundenen Reihe diesen Zeitraum wahrnehmbar werden lässt. Dies würde der vorgehend bestimmende Grund sein, d. h. ohne dessen Setzung die Bestimmung gar nicht Statt haben würde. Denn wenn die Luftkügelchen vollkommen hart wären, würde man auch bei den ungeheuersten Entfernungen keinen Zeitunterschied zwischen dem Ausfluss und der Ankunft des Lichtes wahrnehmen.

Die Definition des berühmten Wolf leidet hier an einem auffallenden Fehler, den ich verbessern möchte. Er erklärt nämlich den Grund als das, wodurch man einsieht, warum Etwas vielmehr ist, als nicht ist. Hier hat er offenbar das zu Definirende mit in die Definition gemengt; denn wenn auch der Ausdruck „Warum“ dem gewöhnlichen Vorstellen so genügend anbequemt ist, dass er zur Aufnahme in die Definition sich eignet, so setzt er doch stillschweigend den Begriff des Grundes wieder voraus. Denn bei seiner genaueren Betrachtung ergiebt sich, dass Warum so viel bedeutet als: aus welchem Grunde. Schiebt man deshalb diesen Ausdruck für jenen in die Definition von Wolf, so lautet sie: Grund ist das, aus dem man einsieht, aus welchem Grunde Etwas vielmehr ist als nicht ist.

Ebenso habe ich es für besser gehalten, statt des Ausdrucks: „zureichender Grund“ den Ausdruck „bestim-

mender Grund“ zu setzen, worin der berühmte Crusius mir beistimmt. Denn der Ausdruck „zureichend“ ist zweideutig, wie Crusius genügend dargelegt hat, da es nicht sogleich ersichtlich ist, wie weit er zureicht; Bestimmen aber ist ein Setzen, welches jedes Gegentheil ausschliesst, und bezeichnet das, was sicherlich zureicht, um die Sache so und nicht anders aufzufassen. [6])

Fünfter Satz.

Nichts ist wahr ohne zureichenden Grund.

Jeder wahre Satz zeigt an, dass das Subjekt in Beziehung auf das Prädikat bestimmt ist, d. h. dass es mit Ausschluss des Gegentheils gesetzt sei; in jedem wahren Satze muss deshalb das Gegentheil des zugehörenden Prädikats ausgeschlossen sein. Ein Prädikat ist aber ausgeschlossen, wenn ihm die Setzung eines andern Begriffs vermöge des Satzes des Widerspruchs widerstreitet. Die Ausschliessung findet also nicht statt, wenn kein Begriff besteht, welcher dem auszuschliessenden Gegentheil widerspricht. Es ist deshalb in jeder Wahrheit etwas enthalten, was durch seine Ausschliessung des entgegengesetzten Prädikats die Wahrheit des Satzes bestimmt. Da dies mit dem Namen des bestimmenden Grundes übereinkommt, so ist anzunehmen, dass es nichts Wahres ohne bestimmenden Grund giebt.

Dasselbe in anderer Weise.

Aus dem Begriffe des Grundes kann man entnehmen, welches von entgegengesetzten Prädikaten dem Subjekt zuzutheilen, und welches davon abzuhalten ist. Wenn man annähme, dass etwas ohne bestimmenden Grund wahr sei, so wäre nichts vorhanden, aus dem zu entnehmen wäre, welches von den entgegengesetzten Prädikaten dem Subjekt zuzutheilen, und welches abzuhalten sei; keines von beiden wäre also ausgeschlossen, und das Subjekt wäre in Beziehung auf beide Prädikate unbestimmt. Deshalb ist da keine Stelle für die Wahrheit, was, da sie doch vorausgesetzt worden ist, einen offenbaren Widerspruch enthielte.

Zusatz. Dass die Erkenntniss der Wahrheit sich immer auf die Beachtung eines Grundes stützt, steht nach der gemeinsamen Ansicht aller Menschen fest. Sehr oft begnügt man sich indess mit dem nachfolgenden Grunde, wenn es nur auf die Gewissheit einer Sache ankommt; allein aus dem angegebenen Lehrsatz und der Definition zusammen erhellt, dass es auch immer einen vorgehend bestimmenden Grund giebt, oder, wenn man lieber will, einen erzeugenden oder mindestens identischen Grund, da der nachfolgend bestimmende Grund die Wahrheit nicht hervorbringt, sondern nur erklärt. Ich gehe indess weiter zu den Gründen, welche das Dasein bestimmen. 7)

Sechster Satz.

Es ist ungereimt, dass etwas den Grund seines Daseins in sich selbst haben solle.

Denn was den Grund des Daseins einer Sache in sich enthält, ist dessen Ursache; nimmt man also an, dass etwas den Grund seines eignen Daseins in sich habe, so wäre es die Ursache seiner selbst; allein der Begriff der Ursache ist von Natur vor dem Begriffe der Wirkung, und diese ist nach jener; deshalb wäre die Sache zugleich vor und nach ihr selbst, was widersinnig ist.

Folgesatz. Was also als unbedingt nothwendig daseiend dargelegt wird, das besteht nicht wegen eines Grundes, sondern weil sein Gegentheil ganz undenkbar ist. Diese Unmöglichkeit des Gegentheils ist der Grund für die Erkenntniss seines Daseins; aber an einem vorgehenden bestimmenden Grunde fehlt es ihm. Es ist; aber dies genügt, von ihm Alles gesagt und begriffen zu haben.

Zusatz. Ich finde allerdings in neueren philosophischen Schriften den Satz oft wiederkehren, dass Gott den Grund seines Daseins in sich selbst habe, aber ich kann dem nicht beistimmen. Es fällt nämlich diesen redlichen Männern zu schwer, dass sie Gott als dem letzten und vollkommensten Prinzip der Gründe und Ursachen den Grund seiner selbst verweigern sollen, und da man keinen Grund ausserhalb seiner anerkennen darf, meinen sie, dass er ihn in sich selbst haben müsse.

Allein es giebt kaum etwas Verkehrteres als dies; denn wenn man in der Kette der Gründe zu dem ersten gelangt ist, so ist selbstverständlich, dass dann das Fortschreiten aufhört, und dass die Frage durch Abschluss der Antwort vollständig aufgehoben ist. Ich weiss wohl, dass man dann zu dem Begriff Gottes greift, durch welchen sein Dasein bestimmt sein soll; allein man sieht leicht, dass dies nur im Denken, aber nicht im Sein geschieht. Man bildet sich den Begriff eines Wesens, in dem alle Realität enthalten ist; man muss anerkennen, dass man durch diesen Begriff sich auch das Dasein mit gewährt; so geht die Begründung in der Weise vor: Wenn in einem Wesen alle Realitäten ohne Schranke vereint sind, so besteht es; wird diese Vereinigung nur vorgestellt, so besteht auch sein Dasein nur in der Vorstellung. Deshalb war der Satz vielmehr so zu fassen: Indem wir uns den Begriff eines Wesens bildeten, was wir Gott nennen, haben wir es so bestimmt, dass auch sein Dasein in diesem Begriff enthalten ist; ist also dieser so gebildete Begriff ein wahrer, so ist es auch wahr, dass er Dasein hat. Dies mag für Die gesagt sein, welche dem Beweise von Descartes zustimmen. [8])

Siebenter Satz.

Es giebt ein Wesen, dessen Dasein der Möglichkeit seiner und aller Dinge vorausgeht, und von dem deshalb zu sagen ist, dass sein Dasein unbedingt nothwendig ist. Es heisst: Gott.

Da die Möglichkeit nur davon bedingt ist, dass zwei mit einander verbundene Begriffe einander nicht widersprechen, mithin der Begriff der Möglichkeit aus der Vergleichung hervorgeht; bei aller Vergleichung aber zuerst die zu Vergleichenden da sein müssen, weil, wo nichts gegeben ist, für die Vergleichung und den ihr entsprechenden Begriff der Möglichkeit keine Stelle ist, so erhellt, dass Nichts als möglich vorgestellt werden kann, als wenn das, was in jedem möglichen Begriff real ist, Dasein hat, und zwar ein unbedingt nothwendiges Dasein; weil, wenn man davon abgeht, nichts überhaupt möglich

sein, d. h. es nur Unmögliches geben würde. Also muss nothwendig all diese Realität in einem einzigen Wesen vereinigt sein.

Denn, wenn man annimmt, dass alle Realitäten, welche gleichsam den Stoff für alle möglichen Begriffe abgeben, in mehreren daseienden Dingen vertheilt angetroffen würden, so würde jedes dieser Dinge ein in bestimmter Weise beschränktes Dasein, d. h. ein mit gewissen Beraubungen verbundenes Dasein haben. Da aber diesen Beraubungen nicht dieselbe unbedingte Nothwendigkeit wie den Realitäten zukommt, und sie einstweilen zur völligen Bestimmtheit des Dinges, ohne welche es nicht da sein kann, gehören, so würden auf diese Weise die beschränkten Realitäten nur zufällig bestehen. Also gehört es zur unbedingten Nothwendigkeit, dass sie ohne alle Schranke bestehen, d. h. dass sie ein unendliches Wesen bilden. Erfolgte, wie man sich vorstellen könnte, eine Mehrheit dieses Wesens durch mehrere Wiederholungen, so wäre dies ein Zufall, der der unbedingten Nothwendigkeit widerspräche, und deshalb kann man nur annehmen, dass blos ein Einziges unbedingt besteht. Es giebt also einen einzigen Gott, als das unbedingt nothwendige Prinzip aller Möglichkeit.

Zusatz. Hier habe ich einen Beweis des göttlichen Daseins geliefert, der so wesentlich als möglich ist; und obgleich hier eigentlich keine Stelle für einen erzeugenden Beweis ist, so ist er doch auf das möglichst ursprüngliche Beweisstück gestützt, nämlich auf die Möglichkeit der Dinge selbst. Hieraus erhellt, dass wenn man Gott wegnimmt, nicht blos das Dasein aller Dinge, sondern auch die innere Möglichkeit derselben völlig zerstört wird. Denn wenn man auch die Wesenheiten (welche in der inneren Möglichkeit bestehen) meist unbedingt nothwendig nennt, so würde man doch sich richtiger ausdrücken, wenn man sagte, dass die Wesenheiten den Dingen unbedingt nothwendig zukommen. Denn das Wesen eines Dreiecks, was in der Verbindung dreier Seiten besteht, ist an sich nicht nothwendig; denn welcher vernünftige Mensch möchte behaupten, es sei an sich nothwendig, dass man drei Seiten immer als mit einander verbunden vorstelle; aber dem Dreieck ist dies, wie ich einräume, nothwendig, d. h. wenn man ein Dreieck sich vorstellt, so muss man sich nothwendig drei Seiten vorstellen, was

dasselbe ist, als wenn man sagt: Wenn Etwas ist, so ist es. Wie es aber kommt, dass dem Denken die Begriffe der Seiten des eingeschlossenen Raumes u. s. w. zu Dienst stehn, d. h. dass überhaupt Etwas sei, was gedacht werden kann, aus dem dann später durch Verbinden, Beschränken, Bestimmen der Begriff jedwedes denkbaren Dinges sich ergiebt, dies könnte man nicht begreifen, wenn nicht in Gott, der Quelle aller Realität, dasjenige in Wirklichkeit bestände, was in dem Begriffe enthalten ist. Ich weiss allerdings, dass Descartes den Beweis für das Dasein Gottes aus dessen innerm Begriff selbst entnommen hat; allein wie sehr er dabei fehlgegangen ist, kann aus dem Zusatz zu dem vorgehenden Paragraphen ersehen werden. Gott ist von allen Wesen das einzige, in dem das Dasein früher oder, wenn man lieber will, identisch ist mit der Möglichkeit; und es bleibt von letzterer kein Begriff, wenn man von diesem Dasein desselben abgeht. 9)

Achter Satz.

Kein zufälliges Ding kann eines Grundes entbehren, welcher vorgehend sein Dasein bestimmt.

Man nehme an, dass es einen solchen Grund nicht habe; dann ist Nichts, was es als existirend bestimmt, ausser des Dinges Dasein selbst. Da indess dessenungeachtet das Dasein bestimmt ist, d. h. da es so gesetzt wird, dass jedes Gegentheil von seiner vollständigen Bestimmtheit gänzlich ausgeschlossen ist, so giebt es keine andere Ausschliessung des Gegentheils als die, welche von der Setzung seines Daseins ausgeht. Da aber diese Ausschliessung identisch ist (nämlich nichts Anderes hindert, dass das Ding nicht sei, als weil das Nicht-Dasein beseitigt ist), so würde das Gegentheil des Daseins durch sich selbst ausgeschlossen, d. h. unmöglich sein; d. h. die Sachen beständen unbedingt nothwendig, was der Voraussetzung widerstreitet.

Folgesatz. Hieraus erhellt, dass nur das Dasein des Zufälligen der Stütze eines bestimmenden Grundes bedarf, und dass das unbedingt nothwendige Einzige von diesem Gesetze befreit ist. Der Satz darf also nicht so

allgemein genommen werden, dass er die Gesammtheit aller möglichen Dinge unter seine Herrschaft befasste.

Zusatz. Hiermit hat der Leser einen Beweis des Satzes vom bestimmenden Grunde, der endlich, nach meiner Ueberzeugung, mit dem Licht voller Gewissheit erleuchtet ist. Es ist bekannt, dass die scharfsinnigsten Philosophen unserer Zeit, unter denen ich ehrenhalber nur den berühmten Crusius nenne, sich über die Schwäche des Beweises dieses Satzes, wie er in allen Schriften über diesen Gegenstand zum Kauf angeboten wird, beklagt haben. Ein grosser Mann hat an der Heilung dieses Uebels so verzweifelt, dass er ernstlich behauptete, dieser Satz sei eines Beweises gar nicht fähig, obgleich man seine volle Wahrheit anerkennen müsse. Indess muss ich darüber Rechenschaft geben, weshalb der Beweis dieses Satzes mir nicht so schnell und leicht geworden ist, dass ich ihn nicht mit einem Beweisgrunde habe ganz erledigen können, wie man meist es versucht hat.

Zuerst nämlich musste ich sorgfältig den Grund der Wahrheit von dem des Daseins absondern; obgleich es scheinen konnte, dass die Allgemeinheit des Satzes von dem bestimmenden Grunde innerhalb des Gebietes der Wahrheit sich ebenso auch über das Dasein erstrecke. Denn wenn nichts wahr ist, d. h. wenn einem Subjekt kein Prädikat zukommt, ohne bestimmenden Grund, so folgt auch, dass das Prädikat des Daseins ohne einen solchen Grund nicht sein kann. Allein es ist bekannt, dass zur Begründung der Wahrheit es keines vorgehend bestimmenden Grundes bedarf, sondern dass die zwischen Prädikat und Subjekt eintretende Identität dazu hinreicht. Im Dasein handelt es sich aber um den vorgehend bestimmenden Grund, und ist dieser nicht vorhanden, so besteht das Ding unbedingt nothwendig; ist aber das Dasein nur zufällig, so muss ein Grund vorhergehen, wie ich dargelegt habe. Indem ich so die Wahrheit aus ihrer Quelle selbst geschöpft habe, ist sie meines Erachtens reiner zum Vorschein gekommen.

Der berühmte Crusius meint zwar, dass gewisse Dinge durch ihre Wirklichkeit selbst so bestimmt werden, dass er es für eitel erachtet, noch etwas darüber hinaus zu verlangen. Titius handelt aus freiem Willen; ich frage: Weshalb er dies und nicht vielmehr jenes gethan

habe? Er antwortet: weil er es gewollt habe. Aber weshalb hat er es gewollt? das zu sagen, hält er für verkehrt. Wenn man aber fragt: Weshalb hat er nicht vielmehr anders gehandelt? so antwortet er: weil er bereits dies thut. Deshalb glaubt er, dass der freie Wille in Wirklichkeit durch sein Dasein bestimmt sei und nicht durch vorgehende Gründe, welche vor seinem Dasein vorhergehen, und dass durch die blosse Setzung der Wirklichkeit alle entgegengesetzten Bestimmungen ausgeschlossen seien; mithin es keines bestimmenden Grundes bedürfe. Allein ich werde, wenn es erlaubt ist, noch in anderer Weise beweisen, dass ein zufälliges Ding niemals, wenn man von dem vorher bestimmenden Grunde abgeht, genügend bestimmt ist, und deshalb auch nicht als daseiend gelten kann.

Die That des freien Willens ist; das Dasein schliesst das Gegentheil dieser Bestimmung aus; allein da sie vorher nicht bestanden hat und das Dasein an sich nicht bestimmt, ob es früher gewesen ist oder nicht, so bleibt durch das Dasein dieses Wollens diese Frage, ob es schon früher bestanden hat oder nicht, unentschieden. Weil aber in jedweder Bestimmung auch eine vor Allem dahin geht, ob das Ding angefangen hat oder nicht, so wird das Ding so lange unbestimmt sein und wird nur bestimmt werden können, wenn neben dem, was dem innern Dasein zukommt, noch Begriffe herbeigebracht werden, die unabhängig von seinem Dasein denkbar sind. Da aber das, was das vorgehende Nicht-Dasein eines daseienden Dinges bestimmt, dem Begriff des Daseins vorhergeht, dasselbe aber, was bestimmt, dass ein daseiendes Ding vorher nicht dagewesen ist, es zugleich von dem Nicht-Dasein zu dem Dasein bestimmt haben wird (weil die Sätze, weshalb, was jetzt ist, vorher nicht dagewesen ist, und weshalb, was vorher nicht da gewesen ist, jetzt besteht, in Wahrheit identisch sind), d. h. da es der Grund ist, welcher das Dasein vorgehend bestimmt, so erhellt, dass ohne diesen Grund auch für irgend eine Bestimmung dieses Dinges, was man als entstanden vorstellt, und folglich auch für sein Dasein keine Stelle ist. Wenn dieser Beweis wegen der tiefern Auflösung der Begriffe Jemand zu dunkel sein sollte, so mag er mit dem vorgehenden sich begnügen.

Endlich möchte ich kurz bemerken, weshalb ich mich nicht bei dem Beweise beruhigen hann, welchen der berühmte Wolf und seine Anhänger hier benutzen. Der Beweis dieses berühmten Mannes, wie er sich bei dem scharfsinnigen Baumgarten vollständiger dargelegt findet, läuft, um in Wenigem Vieles zu umfassen, auf Folgendes hinaus: Wenn Etwas keinen Grund hat, so ist Nichts sein Grund; also ist das Nichts Etwas, was widersinnig ist. Aber der Beweis war vielmehr so zu fassen: Wenn ein Ding keinen Grund hat, so ist sein Grund Nichts, d. h. ein Nicht-Seiendes. Dies schenke ich aber Jedermann; denn wenn der Grund Nichts ist, so ist der ihm entsprechende Begriff der eines Nicht-Seienden; wenn deshalb einem Wesen nur ein Grund zugeschrieben werden kann, dem kein Begriff entspricht, so fehlt ihm aller Grund, was also auf das Vorausgesetzte hinausläuft. Daraus folgt also nicht das Widersinnige, was, wie man meinte, sich daraus ergeben sollte. Ich will ein Beispiel zur Bestätigung meiner Ansicht geben. Ich könnte, nach dieser Art zu schliessen, den Beweis wagen, dass der erste Mensch noch von einem Vater erzeugt worden sei. Denn wenn man annimmt, er sei nicht erzeugt, so wäre Nichts vorhanden, was ihn erzeugt hätte; er wäre also dann von dem Nichts erzeugt worden, und da dies sich widerspricht, so muss man anerkennen, dass er von Jemand erzeugt ist. Es ist indess nicht schwer, dem Verfänglichen dieses Beweises auszuweichen. Wenn er nicht erzeugt ist, so hat ihn Nichts erzeugt, d. h. Der, welcher ihn erzeugt zu haben angenommen wurde, ist Nichts oder ein Nicht-Seiendes, was so sicher als irgend Etwas ist; wird aber der Satz von hinten nach vorn verdreht, so ergiebt sich ein verkehrter Sinn.[10])

Neunter Satz.

Es sollen die Schwierigkeiten aufgezählt und aufgelöst werden, welche anscheinend dem Satz des bestimmenden oder des, wie man gewöhnlich sagt, zureichenden Grundes anhängen.

Die erste Stelle unter den Gegnern dieses Satzes, der

allein alle Uebrigen vertreten kann, möchte der scharfsinnige Crusius einnehmen, dem von den deutschen Philosophen oder vielmehr von Denen, welche die Philosophie weiter führen, kaum ein Zweiter an die Seite gestellt werden kann.*) Wenn die Erörterung seiner Zweifel mir gut gelingen sollte (was die Vertheidigung einer guten Sache zu verheissen scheint), so werde ich alle Schwierigkeiten überwunden haben. Zuerst wirft er der Fassung dieses Satzes vor, dass sie zweideutig sei und einen schwankenden Sinn habe. Er bemerkt richtig, dass der Erkenntniss-Grund, ebenso der Moral-Grund und andere ideale oft statt der wirklichen und vorgehend bestimmenden Gründe gebraucht würden, so dass oft schwer zu verstehen sei, welcher von beiden gemeint sei. Dieser Einwurf trifft meine Behauptungen nicht, und ich brauche mich deshalb dagegen nicht zu schützen; Jeder, der das Vorstehende prüft, wird sehen, dass ich den Grund der Wahrheit sorgfältig von dem der Wirklichkeit unterscheide. Bei dem erstern handelt es sich nur um diejenige Stellung des Prädikats, welche durch die Identität der Begriffe mit dem Prädikat bewirkt wird, die in dem Subjekt entweder an sich oder beziehungsweise enthalten sind; das Prädikat, was dem Subjekt schon anhängt, wird nur offen gelegt. Bei letzterm wird in Betreff derer, welche als seiend gesetzt werden, gefragt, nicht ob, sondern woher ihr Dasein bestimmt sei. Wenn ausser der unbedingten Setzung des Dinges Nichts da ist, was das Gegentheil ausschliesst, so ist anzunehmen, dass es durch sich und unbedingt nothwendig besteht; wird aber sein Dasein als zufällig angenommen, so müssen andere Dinge da sein, welche gerade durch ihr So-und-nicht-anders-Bestimmen das Gegentheil des Daseins schon vorhergehend ausschliessen. So viel im Allgemeinen über meinen Beweis.

---

*) Ich möchte hiermit dem berühmten Darjes nicht zu nahe treten, dessen und einiger Andern Beweisgründe gegen den Satz des bestimmenden Grundes ich für sehr erheblich erachte; allein sie sind mit denen des gerühmten D. Crusius nahe verwandt, und deshalb kann ich meine Entgegnung auf diese Zweifel am Besten an Letzten anschliessen, ohne dass die übrigen grossen Männer dagegen sein werden.



Eine grössere Gefahr droht den Vertheidigern dieses Satzes von dem Einwurfe jenes berühmten Mannes, wonach er mit Gründen, deren Stärke nicht zu verachten ist, uns vorwirft, dass wir damit die unveränderliche Nothwendigkeit aller Dinge und das Fatum der Stoiker gleichsam durch die Hinterthüre wieder einführen, ja alle Freiheit und Moralität damit erschüttern. Sein Beweisgrund ist zwar nicht neu, aber doch deutlicher und eindringlicher von ihm gefasst, und ich will ihn abgekürzt, aber ohne Abschwächung, hier anführen:

Wenn Alles, was geschieht, nur geschehen kann, wenn es einen vorgehend bestimmenden Grund hat, so folgt, dass Alles, was nicht geschieht, auch nicht geschehen kann, weil nämlich kein Grund dafür da ist, ohne den es nicht geschehen kann. Da dies nun von allen Gründen der Gründe der Reihe nach gilt, so folgt, dass Alles in natürlicher Verbindung so aneinander geknüpft, geschieht, dass Der, welcher das Gegentheil eines Ereignisses oder einer freien Handlung wünscht, etwas Unmögliches verlangt, da der Grund fehlt, der zu dessen Hervorbringung nöthig ist. Wenn man so der strengen Kette der Ereignisse nachgeht, welche, wie Chrysipp sagt, einmal gewollt hat und die ewigen Reihen der Folgen einschliesst, so ist endlich an dem ersten Zustand der Welt, welcher unmittelbar Gott zum Urheber hat, der letzte und an Folgen so fruchtbare Grund der Ereignisse erreicht, mit dessen Setzung sich Eines aus dem Andern für alle folgenden Jahrhunderte nach einem festen Gesetze ableitet. Jene abgenutzte Unterscheidung zwischen unbedingter und bedingter Nothwendigkeit, durch die die Gegner, wie durch eine Spalte, zu entwischen suchen, bekämpft der berühmte Mann, da sie allerdings für die Erschütterung der Kraft und Wirksamkeit der Nothwendigkeit ohne Bedeutung ist. Denn was macht es aus, ob das Gegentheil des durch vorgehende Gründe genau bestimmten Ereignisses, an sich betrachtet, denkbar ist, da trotzdem dieses Gegentheil nicht wirklich werden kann, weil die Gründe, deren es zum Dasein bedarf, nicht da sind; vielmehr die entgegengesetzten da sind. Man sagt, das Gegentheil des für sich betrachteten Ereignisses kann doch gedacht werden und ist deshalb möglich. Aber was weiter? Es kann doch nicht eintreten, weil durch die

bereits bestehenden Gründe hinlänglich dafür gesorgt ist, dass es niemals wirklich werde. Man nehme ein Beispiel. Cajus begeht einen Betrug. Man sagt: Mit dem Cajus nach seinen ursprünglichen bestimmenden Gründen, soweit er nämlich ein Mensch ist, hat die Aufrichtigkeit nicht in Widerspruch gestanden. Das schenke ich; denn sowie er jetzt bestimmt ist, widerspricht sie allerdings; ja es bestehen Gründe in ihm, welche das Gegentheil setzen, und man kann ihm keine Aufrichtigkeit zutheilen, wenn man nicht die Reihe der miteinander verbundenen Gründe bis zu dem ersten Zustand der Welt verwirren will. Aber nun höre man, was der berühmte Mann weiter daraus folgert: Der bestimmende Grund bewirkt nicht blos, dass diese Handlung besonders geschieht, sondern auch, dass keine andere an deren Stelle geschehen kann; Alles mithin, was in uns geschieht, davon ist der Eintritt so von Gott vorgesehn, dass es nicht anders erfolgen konnte. Deshalb können unsere Handlungen uns nicht zugerechnet werden, sondern die einzige Ursache von Allem ist Gott, welcher uns an solche Gesetze gebunden hat, dass wir jedenfalls das bestimmte Loos erfüllen. Ergiebt sich daraus nicht, dass keine Sünde Gott missfallen kann? Geschieht eine, so ist damit bezeugt, dass die von Gott festgestellte Reihe der einander folgenden Dinge es nicht anders gestattet hat. Wie kann also Gott die Sünder wegen ihrer Handlungen tadeln, da schon vom Anfang und dem Ursprunge der Welt ab es so vorgesehn ist, dass Jene sie vollziehen müssen?

Widerlegung dieser Zweifel.

Wenn ich die bedingte, insbesondere die moralische Nothwendigkeit von der unbedingten unterscheide, so betrifft dies nicht die Kraft und Wirksamkeit der Nothwendigkeit, ob nämlich eine Sache in dem einen oder andern Falle mehr oder weniger nothwendig sei, sondern es handelt sich um das Prinzip der Nothwendigkeit, **woher** nämlich die Sache nothwendig ist. Ich gebe hier gern zu, dass einige Anhänger der **Wolf**'schen Philosophie von dem wahren Sinne abweichen, wenn sie meinen, dass das, was durch die Kette der an sich bedingt bestimmenden Gründe gefolgt ist, von der vollen Nothwen-

digkeit noch ein Wenig unterschieden sei, weil die unbedingte Nothwendigkeit fehle. Ich trete vielmehr hierin dem berühmten Gegner bei, dass dieser vielbesprochene Unterschied die Kraft der Nothwendigkeit und die Gewissheit des Bestimmens wenig erschüttert. Denn so wie man sich über das Wahre nicht ein Noch-Mehr-Wahres und über das Gewisse nicht noch ein Noch-Mehr-Gewisses denken kann, so kann man sich auch über das Bestimmte nicht noch ein Noch-Mehr-Bestimmtes vorstellen. Die Ereignisse in der Welt sind sicherlich so bestimmt, dass die göttliche Voraussicht, welche sich nicht täuschen kann, mit gleicher Gewissheit ihr zukünftiges Eintreten und die Unmöglichkeit des Gegentheils, der Verknüpfung der Gründe entsprechend, ebenso erkennt, als wenn das Gegentheil durch den unbedingten Begriff derselben ausgeschlossen würde. Allein der Kern der Frage ist hier nicht *wie sehr*, sondern *woher* das zukünftige Eintreten des Zufälligen nothwendig wird. Wer will bezweifeln, dass die Schöpfung der Welt in Gott nicht schwankend, sondern so sicher bestimmt gewesen ist, dass ein Gegentheil Gottes unwürdig gewesen wäre, d. h. ihm nicht zukommen konnte. Trotzdem ist diese Handlung frei gewesen, weil sie durch solche Gründe bestimmt worden ist, welche Motive seiner unendlichen Einsicht enthalten, soweit sie den Willen mit solcher Gewissheit bestimmen, und welche nicht von einer blinden Wirksamkeit der Natur ausgegangen sind. So ist auch bei den freien Handlungen der Menschen, soweit man sie als bestimmt betrachtet, das Gegentheil zwar ausgeschlossen, aber nicht durch Gründe, welche ausserhalb des Begehrens und der freiwilligen Neigungen des Subjekts liegen, und welche dem Menschen auch gegen seinen Willen durch eine unvermeidliche Nothwendigkeit zur Vollziehung der Handlungen zwingen, sondern weil die Handlungen vermittelst dieser Neigung des Willens und Begehrens selbst, soweit sie den Lockungen des Vorgestellten gerne nachgiebt, also durch eine zwar durchaus sichere, aber doch freiwillige Verknüpfung, nach einem festen Gesetze bestimmt werden. Der Unterschied zwischen natürlichen Handlungen und solchen, welche aus der moralischen Freiheit hervorgehen, liegt nicht in dem Unterschied der Verknüpfung und Gewissheit, so dass diese allein an einem schwan-

kenden Wirklichwerden krankten und aus der Verknüpfung der Gründe gelöst eines schwankenden und unbestimmten Grundes des Werdens genössen; denn dann eigneten sie sich wenig zu Vorzügen vernünftiger Wesen. Vielmehr ist es die Art, wie die Gewissheit dieser Handlungen durch ihre Gründe bestimmt wird, allein, welche das Wesen der Freiheit schützt. Diese Handlungen werden nämlich nur durch die Beweggründe des Verstandes, welche dem Willen beigebracht werden, erweckt, während dagegen bei den vernunftlosen oder physisch-mechanischen Handlungen Alles durch äussere Anreize und Antriebe, ohne alle freie Neigung der Willkür erzwungen wird. Denn man ist einverstanden, dass die Macht zur Ausführung der Handlung nach beiden Seiten sich gleich verhält, und nur durch die Neigung des Beliebens zu den durch das Vorstellen herbeigebrachten Lockungen bestimmt werde. Je mehr die menschliche Natur an dieses Gesetz gebunden ist, desto grösserer Freiheit erfreut sie sich, und es ist kein Gebrauch der Freiheit, wenn man in unbestimmtem Drängen sich nach allen Richtungen zu den Gegenständen treiben lässt. Man sagt: er handelt aus keinem andern Grunde, als weil es so ihm am Meisten beliebt hat, und so halte ich den Gegner schon durch sein eigenes Geständniss gefangen. Denn was ist das Belieben anders, als die Neigung des Willens, die nach dem Anreiz des Gegenstandes bald hier, bald dorthin erfolgt; deshalb bezeichnet das Belieben oder Genehmsein eine Handlung, die durch innere Gründe bestimmt wird. Denn nach der Gegner Ansicht bestimmt das Belieben die Handlung, und dies ist nur die Befriedigung des Willens in einem Gegenstande, nach Verhältniss des Reizes, mit dem er den Willen einladet. Deshalb ist ein beziehendes Bestimmen, wobei, wenn der Anreiz des Willens nach beiden Seiten gleich gesetzt wird, doch das Eine angenehmer sein soll, dasselbe wie ein Gleich- und zugleich Ungleich-Gefallen, was einen Widerspruch enthält. Es kann sich aber treffen, dass die Gründe, welche den Willen nach beiden Seiten bestimmen, gar nicht in das Wissen eintreten und doch Eines von Beiden gewählt wird. Dann geht die Sache von dem obern Vermögen der Seele auf die niedere über, und nach dem Uebergewicht der dunkeln Vorstellungen für die eine

Seite (wie ich in dem Folgenden ausführlicher darlegen werde) wird die Seele zu Etwas bestimmt.[11])

Es sei mir gestattet, wenn es dem Leser behagt, durch ein kurzes Gespräch zwischen Cajus, als dem Vertheidiger des freien Willens, und Titius, als dem Verfechter des bestimmenden Grundes, diese allbekannte Streitfrage zu erläutern.

Cajus. Mein früherer Lebenslauf macht mir zwar Gewissensbisse, aber ich habe doch wenigstens den Trost, sofern ich Deiner Ansicht vertrauen darf, dass mich nicht die Schuld meiner Thaten trifft; denn ich war durch die Verknüpfung der seit dem Beginn der Welt sich gegenseitig bestimmenden Gründe gefesselt, und konnte Das, was ich gethan, nicht unterlassen, und wer mir jetzt meine Fehler vorhält und verlangt, ich hätte doch einen andern Lebenswandel führen sollen, der handelt so verkehrt, als wenn er verlangt, ich solle mich dem Strome der Zeit entgegenstellen.

Titius. Nun gut; aber über welche Reihe von Gründen beklagst Du Dich denn, dass Du an sie gefesselt gewesen? Hast Du nicht Das, was Du gethan, gerne gethan? Ist, als Du sündigen wolltest, nicht vergeblich die stille Abmahnung des Gewissens und die Furcht Gottes, die Dich innerlich ermahnte, ertönt? Gefiel es Dir trotzdem nicht besser, zu trinken, zu spielen, der Venus zu opfern und Aehnliches? Bist Du je gegen den Willen zur Sünde geschleppt worden?

Cajus. Dies will ich nicht behaupten; denn ich weiss wohl, dass ich nicht mit Widerstreben und im ernsten Kampf gegen die Lockungen, mit weggewendetem Gesicht zu dem Entgegengesetzten hingerissen worden bin, sondern ich habe mich wissend und gern den Lastern ergeben. Allein woher ist mir diese Neigung meines Willens zur schlechten Seite gekommen? War nicht vorher, wo die göttlichen und menschlichen Gesetze den Zögernden auf ihre Seite einluden, schon durch die Vollziehung der Gründe bestimmt, dass ich zur schlechten und nicht zur guten Seite mich neigte. Wenn so die Rechnung schon in allen Posten abgeschlossen wär, ist da ein Verhindern des Begründeten nicht ebenso viel, als ein Geschehenes ungeschehen machen. Und jede Neigung meines Willens ist nach Deiner Ansicht durch einen vorgehenden

Grund vollständig bestimmt, und dieser wieder durch einen frühern und so fort bis zu dem Anfang aller Dinge.

Titius. Nun so will ich Dich aus Deinen Zweifeln befreien. Die Reihe der in einander passenden Gründe bei jedem Stück der zu verübenden That bot Motive, die nach beiden Seiten trieben, und Du hast Dich freiwillig einem derselben überliefert; deshalb, weil es Dir angenehm war, lieber so als anders zu handeln. Du sagst zwar, dass es schon durch den Vollzug der Gründe bestimmt gewesen sei, dass Du auf die bestimmte Seite Dich neigtest; allein bedenke, ob nicht zu dem vollständigen Grunde Deiner Handlung auch die freiwillige Neigung Deines Willens nach den Lockungen des Gegenstandes hin gehörte?

Cajus. Sage nicht die freiwillige Neigung; sie konnte nicht anders, als nach dieser Seite sich neigen.

Titius. Dies hebt durchaus die Freiwilligkeit nicht auf, sondern macht sie nur gewisser, wenn sie nur in dem rechten Sinn genommen wird. Denn die Freiwilligkeit ist eine Handlung, die aus einem innern Prinzip hervorgeht. Sie heisst Freiheit, wenn sie sich der Vorstellung des Besten entsprechend bestimmt. Je sicherer Jemand diesem Gesetze gehorcht, je mehr er also nach Setzung aller Motive des Wollens entschlossen ist, desto mehr ist er frei. Aus Deinem Beweise ergiebt sich nicht, dass die Freiheit durch die Kraft der vorgehend bestimmenden Gründe gebrochen werde; denn es widerlegt dich das Geständniss, dass Du nicht unfreiwillig, sondern freiwillig gehandelt hast. Deshalb war die Handlung nicht unvermeidlich, wie Du zu meinen scheinst; denn Du hast Dich nicht bemüht, sie zu vermeiden, vielmehr wurde sie untrüglich vermöge der Neigung Deines Begehrens nach Lage der Umstände. Und dies vergrössert Deine Schuld. Denn Du hast so heftig begehrt, dass Du Dich von dem Entschlusse nicht hast abbringen lassen. Aber ich will Dich mit Deiner eigenen Waffe niederschlagen. Ich trete zurück und sage, in welcher Weise meinst Du, dass der Begriff der Freiheit am Besten nach Deinem Sinn aufgestellt werden könne.

Cajus. Ich meine in der Weise, dass Du Alles entfernst, was an Verkettung der sich selbst durch feste Erfolge bestimmenden Gründe vorhanden ist, und wenn Du

einräumst, dass der Mensch bei jeder freien Handlung sich nach beiden Seiten unbestimmt verhält und trotz der Setzung aller möglichen nach irgendwohin ihn bestimmenden Gründe dennoch das Eine statt das Andere wählen kann; dann wird die Freiheit richtig dargelegt sein.

Titius. Möge Gott Dich davor behüten! Wenn Gott Dir diesen Wunsch erfüllte, was würdest Du zu allen Zeiten ein unglücklicher Mensch sein. Nimm an, Du habest Dir vorgenommen, den Pfad der Tugend zu wandeln; nimm an, dass Deine Seele durch die Lehren der Religion und alle, die sonst zur Befestigung des Entschlusses dienen, gut verwahrt sei; jetzt kommt nun die Gelegenheit zum Handeln. Sogleich wirst Du auf die schlechtere Seite Dich werfen, denn die Gründe, welche Dich reizen, bestimmen Dich nicht. Wie viel andere Klagen meine ich da noch von Dir zu hören? Ach, welch finsteres Schicksal hat mich plötzlich von dem heilsamen Rath getrennt! Was hilft alle Mühe, die man auf die Lehren der Tugend verwendet; der Zufall lässt die Handlungen geschehen, sie werden nicht durch Gründe bestimmt. Du sagst dann: Ich beschuldige zwar nicht die unfreiwillige Gewalt eines mich fortreissenden Schicksals, aber ich verabscheue jenes Etwas, was mir den Fall auf die schlechteste Seite veranlasst. O der Schande! Woher kommt mir jenes abscheuliche Begehren gerade nach der schlechtesten Seite, da es doch ebenso leicht nach der entgegengesetzten sich neigen konnte?

Cajus. Also ist es mit aller Freiheit abgethan.

Titius. Du siehst, in welchen Engpass ich Deine Truppen gezwängt habe. Mache Dir selbst keine Gespenster aus den Begriffen; denn Du fühlst Dich frei, aber Du darfst den Begriff dieser Freiheit nicht so bilden, dass er mit der rechten Vernunft sich nicht verträgt. Frei Handeln ist seinen Begierden entsprechend und zwar mit Bewusstsein handeln; und diese ist durch das Gesetz des bestimmenden Grundes nicht ausgeschlossen.

Cajus. Obgleich ich nicht weiss, was ich Dir erwidern soll, so scheint mir doch der innere Sinn Deiner Meinung bedenklich. Nimm einen unerheblichen Vorfall, so bemerke ich, wenn ich auf mich Acht gebe, dass es mir frei stehe, nach beiden Seiten mich zu neigen, so dass ich völlig überzeugt bin, dass die Richtung meiner

Handlung durch die vorgehende Reihe der Gründe bestimmt worden ist.

Titius. Ich will Dir den geheimen Betrug der Seele offenbaren, welcher sein Spiel in Betreff des Gleichgewichts der Unbestimmtheit mit Dir treibt. Das natürliche Begehrungsvermögen, welches der menschlichen Seele einwohnt, richtet sich nicht blos auf Gegenstände, sondern auch auf mancherlei dem Verstande zu gewährende Vorstellungen. Soweit wir nun von den Vorstellungen, welche die Motive der Auswahl in dem vorliegenden Falle enthalten würden, uns selbst als die Urheber fühlen, so dass wir sehr gut vermögen, die Aufmerksamkeit auf sie hinzuwenden oder zu hemmen oder anderswohin zu wenden, sind wir folgeweise auch uns bewusst, dass wir sie nicht blos auf Gegenstände, die mit unserem Begehren übereinstimmen, wenden, sondern auch die gegenständlichen Gründe selbst nach Belieben verschieden umtauschen können, und insoweit können wir kaum uns enthalten, die Richtung unseres Willens von jedem Gesetz und jeder festen Bestimmung als befreit anzunehmen. Allein wenn man sich ernstlich bemüht, zu erkennen, dass in dem gegebenen Falle diese und nicht eine andere Richtung der Aufmerksamkeit auf die Verbindung der Vorstellungen geschieht, als weil, wenn die Gründe von einer Seite locken, wir sofort, um die Freiheit nicht zu gefährden, durch Richtung der Aufmerksamkeit auf die entgegengesetzte Seite, dieser das Uebergewicht verschaffen, damit das Begehren sich so und nicht anders richte, so werden wir uns leicht überzeugen, dass wenigstens Gründe, welche bestimmen, vorhanden sein müssen. 12)

Cajus. Du hast mich in viele Schwierigkeiten verwickelt, aber ich bin sicher, dass Du selbst in nicht geringeren steckst. Wie glaubst Du, dass das bestimmte Wirklichwerden der Uebel, deren letzte und bestimmende Ursache Gott ist, sich mit seiner Güte und Heiligkeit vertrage?

Titius. Damit wir die Zeit nicht mit leeren Streitigkeiten nutzlos vergeuden, will ich die Zweifel, welche Dich schwankend machen, kurz heraussagen und die Knoten derselben lösen. Da die Gewissheit aller Ereignisse sowohl der natürlichen, wie der freien Handlungen bestimmt ist, das Folgende in dem Vorgehenden, das

Vorhergehende in noch Früherem und dieses nach fester Verbindung in immer früheren Gründen liegt, bis zuletzt der erste Zustand der Welt, welche Gott nnmittelbar zum Urheber hat, sich gleichsam als die Quelle und den Sprudel zeigt, aus welchem Alles mit einer unfehlbaren Nothwendigkeit in vorwärts treibendem Strome sich ableitet, so glaubst Du, dass Gott, als der Bereiter des Bösen deutlich sich ergebe, und dass er das Gewebe nicht hassen könne, was er selbst begonnen, und was seinem ersten Muster entsprechend sich in den kommenden Jahrhunderten der folgenden Zeitalter fortwebt, und dass Gott dem Werke so viel eingewobene Sünden, als die Heiligkeit erlaubt, nicht mit Unwillen verfolgen könne, da zuletzt alle Schuld auf ihn selbst, als den ersten Veranlasser der Uebel zurückfalle. Dies sind die Zweifel, die Dich drücken; jetzt will ich deren Nebel zerstreuen. Gott hat, indem er den ersten Beginn des Weltalls setzte, die Reihe begonnen, welche in fester Verknüpfung der ineinander verschlungenen Gründe auch die moralischen Uebel und die ihnen entsprechenden physischen enthält. Aber daraus folgt nicht, dass Gott als Urheber der moralisch schlechten Handlungen angesehen werden könne. Wenn, wie in dem Mechanischen, die verständigen Wesen sich nur leidend zu Dem verhielten, was zu festen Entschliessungen und Veränderungen treibt, so leugne ich nicht, dass dann die letzte Schuld auf Gott, als den Verfertiger des Menschen, gewälzt werden könnte; aber Alles, was durch den Willen von verständigen Wesen geschieht, die mit dem Vermögen, sich frei zu bestimmen, begabt sind, das ist aus einem innern Prinzip und aus bewussten Begierden und der Wahl eines Theils, nach der Freiheit der Willkür hervorgegangen. Wenn also auch der Zustand der Dinge vor den freien Handlungen in gewisser Weise festgestellt ist, und wenngleich jenes verständige Wesen in diese Verbindung der Umstände mit eingestellt ist, dass sicherlich moralische Uebel von ihm kommen werden, und es dies voraussehen kann, so wird doch diese Verwirklichung durch solche Gründe bestimmt, in welchen deren freie Richtung nach der schlechten Seite hin die Angel bildet, und wo die Handlung deshalb dem Sündigenden angenehm war, und deshalb muss man ihn selbst als die Ursache davon erklären, und es entspricht

vollkommen der Gerechtigkeit, dass er Strafe für die unerlaubte Wollust leide. Was aber den Abscheu anlangt, mit dem Gott unzweifelhaft nach seiner Heiligkeit von den Sünden sich wegwendet, und der sich so wenig mit dem Beschluss der geschaffenen Welt zu vertragen scheint, weil er die Verwirklichung dieser Uebel einschloss, so ist auch hier die Schwierigkeit, welche diese Frage umgiebt, nicht unlösbar. Es verhält sich nämlich damit so:

Die unendliche Güte Gottes strebt nach der möglichst grossen Vollkommenheit der geschaffenen Dinge und nach dem Glück der geistigen Welt. In diesem unendlichen Streben, sich zu offenbaren, hat sie ihre Mühe nicht blos auf die vollkommenen Reihen der Ereignisse, welche nachher ordnungsmässig die Vernunft erzeugten, verwendet, sondern damit Nichts von den niedern Graden der Güter fehle und die ganze Welt in ihrer Unermesslichkeit Alles, von der höchsten, dem Endlichen möglichen Stufe der Vollkommenheit zu allen niedern bis auf, so zu sagen, das Nichts, umfasse, hat sie auch gestattet, dass das in seine Verzeichnung sich einschleiche, was trotz der Beimischung überwiegender Uebel doch etwas Gutes darbietet, und was Gottes Weisheit daraus hervorlockt, um die Offenbarung des göttlichen Ruhmes durch eine unendliche Mannichfaltigkeit auszuzeichnen. Dass in diesem Umfange die Geschichte des menschlichen Geschlechts nicht vermisst werde, welche, so traurig sie ist, doch zur Feier der Güte Gottes selbst in dem Zusammenfluss der Uebel unendliche Zeugnisse in sich trägt, entsprach vortrefflich seiner Weisheit, Macht und Güte. Aber deshalb ist nicht anzunehmen, dass Gott die dem so angefangenen Werke eingewebten Uebel gewollt und absichtlich hervorgerufen habe; er hatte vielmehr nur das Gute vor Augen, was, wie er wusste, nach Absicht der Rechnung übrig bleiben würde, und was zugleich mit dem unglücklichen Unkraut auszureissen, der höchsten Weisheit unwürdig gewesen wäre. Uebrigens wird von den Menschen freiwillig und aus dem innern Trieb ihrer Seele gesündigt, da die Reihe der vorgehenden Gründe sie nicht wider ihren Willen getrieben und fortgerissen hat, sondern nur anlockte, und obgleich Gott vorauswusste, dass ihren Anreizen sicher nachgegeben werden würde, so muss dies doch offenbar den Sündern selbst zugerechnet werden, da

in dem innerlichen Prinzip des Entschlusses der Ursprung des Uebels sich befunden hat. Auch wird Gott deshalb nicht weniger die Sünden verabscheuen, weil er ihnen durch seine Gestatten gleichsam zugewinkt hat. Denn jene Ausgleichung der Uebel, die gestattet worden sind, vermittelst Wiedergutmachung derselben durch ernste Anstrengung, welche er durch Ermahnungen, Drohungen, Einladungen, Gewährung der Mittel zu gewinnen strebt, ist in Wahrheit jenes Ziel, was der göttliche Künstler vor Augen gehabt hat, und wenn er dabei die fruchtragenden Zweige der Uebel abschneidet und zurückdrängt, soweit dies unbeschadet der menschlichen Freiheit geschehen kann, so offenbart er sich damit als den Feind aller Schlechtigkeit und als den Freund aller Vollkommenheit, die trotzdem daraus abgeleitet werden kann.

Doch ich komme zu meiner Aufgabe zurück, von der ich mich etwas weiter als billig entfernt habe.[13])

Zusätze zu dem neunten Satz.

Für die göttliche Voraussicht ist in Beziehung auf die freien Handlungen der Menschen keine Stelle, wenn man nicht annimmt, dass deren Verwirklichung durch ihre Gründe bestimmt ist.

Die, welche meinem Satze beistimmen, haben sich dieses Beweisgrundes immer sehr gegen die Gegner desselben bedient. Ich erspare mir daher diese Mühe und will nur auf Das antworten, was der scharfsinnige Crusius dagegen anführt. Er wirft den Vertheidigern dieser Ansicht vor, dass sie Gottes unwürdig sei, indem damit behauptet werde, dass Gott sich der Gründe bediene. Wenn hierbei Einzelne anderer Meinung sind, so trete ich gern auf die Seite des Gegners. Denn ich gebe zu, dass die Umwege der Begründungen der Unendlichkeit der göttlichen Einsicht wenig anstehen. Die unendliche Einsicht bedarf nicht der Abziehung allgemeiner Begriffe, noch deren Verbindung, noch deren Vergleichung, um die Folgen zu ermitteln. Aber hier behaupte ich, dass Gott nicht Das voraussehen kann, dessen Verwirklichung nicht vorgehend bestimmt ist, und zwar nicht aus Mangel an

Hülfsmitteln, deren er allerdings nicht bedarf, sondern weil die Voraussicht des Kommenden an sich unmöglich ist, da diese nicht eintreten kann, wenn das Dasein sowohl an sich wie vorgehend unbestimmt ist. Denn dass es an sich unbestimmt ist, schliesst man aus der Zufälligkeit; dass es ebenso vorgehend nicht bestimmt sei, behaupten die Gegner; deshalb entbehrt es des Bestimmt-Seins, d. h. seiner Verwirklichung in sich selbst und muss auch so von dem göttlichen Verstand vorgestellt werden.

Endlich gesteht der genannte Gegner offen, dass hier etwas Unbegreifliches zurückbleibe, was indess, da die Betrachtung zu dem Unendlichen zurückkehre, mit der Ausgezeichnetheit des Gegenstandes gut übereinstimme. Allein wenn ich auch anerkenne, dass manche Zugänge zu einer verborgenen Erkenntniss bestehen, welche der menschliche Verstand niemals öffnen wird, sobald man zu der innern Erkenntniss vordringen will, so handelt es sich hier doch nicht um die Art, sondern ob die Sache selbst Statt hat, deren Widerspruch mit der Ansicht der Gegner einzusehen der menschlichen Erkenntniss nicht schwer fällt.

Die Widerlegung der Gründe, welche die Vertheidiger des Gleichgewichts der Unbestimmtheit zur Hülfe herbeiholen.

Die Vertheidiger der andern Ansicht verlangen, dass man sich an ihren Beispielen genügen lasse, welche die Unbestimmtheit des menschlichen Willens zu jedweder freien Handlung so offenbar darlegen, dass kaum Etwas klarer gemacht werden könne. Wenn man Gleich oder Ungleich spielt und die in der Hand verborgenen Bohnen durch Rathen gewonnen werden sollen, so sprechen wir Eines von Beiden aus, ohne alle Ueberlegung und ohne allen Grund für unsere Wahl. Einen ähnlichen Fall erzählt man, ich weiss nicht, von welchem Fürsten, der Jemand zwischen zwei Kästen von durchaus gleichem Gewicht, Gestalt und Aussehen wählen liess, und von denen das eine Blei, das andere Gold enthielt, wo der Entschluss, Eines von Beiden zu nehmen, ohne allen Grund gefasst werden musste. Aehnliches bringt man über die unbestimmte Freiheit vor, wonach man den rechten oder

linken Fuss vorsetzen kann. Diesem Allen kann ich mit einem Worte, und ich glaube zur Genüge, antworten. Wenn in meinem Prinzip von bestimmenden Gründen die Rede ist, so wird darunter nicht diese oder jene Art von Gründen gemeint, z. B. bei freien Handlungen die der bewussten Einsicht widerstrebenden Gründe, sondern dass, wenn die Handlung wirklich werden soll, sie nothwendig durch irgend einen Grund bestimmt sein müsse, mag dieser sein, welcher er wolle. Die gegenständlichen Gründe können bei Bestimmung der Willkür ganz fehlen, und es kann ein vollkommenes Gleichgewicht der mit Bewusstsein vorgestellten Motive vorhanden sein, und dennoch bleibt für viele Gründe Raum, welche die Seele bestimmen können. Denn dieser schwankende Zweifelszustand bewirkt nur, dass die Frage von den oberen Vermögen zu den unteren und aus dem bewussten Vorstellen zu dem Dunkeln zurückkehrt, wo man kaum annehmen kann, dass auf beiden Seiten Alles durchaus gleich sein solle. Auch lässt das Streben nach weitern Wahrnehmungen, welches dem Begehren innewohnt, die Seele nicht lange in demselben Zustand verharren, und wenn so der Zustand der innern Vorstellungen sich ändert, so muss nothwendig die Seele irgendwohin sich neigen.[14])

Zehnter Satz.

Es werden einige ächte Folgesätze aus dem Prinzip des bestimmenden Grundes dargelegt.

1) *In dem Begründeten ist Nichts, was nicht in dem Grunde gewesen ist.* Denn Nichts ist ohne bestimmenden Grund und deshalb Nichts in dem Begründeten, was nicht seinen bestimmenden Grund darthut.

Man könnte einwenden, dass den geschaffenen Dingen Schranken anhängen, und deshalb aus diesem Satze folge, dass dergleichen auch Gott, welcher ihren Grund enthält, anhängen müssten. Ich antworte: Die den endlichen Dingen anhängenden Schranken legen auch den beschränkten Grund in der Thätigkeit der göttlichen Schöpfung dar; denn die schaffende Handlung Gottes ist beschränkt nach Verhältniss des beschränkten Wesens, was hervorgebracht werden soll; da aber diese Handlung nur eine beziehende Be-

stimmung Gottes ist, welche nothwendig der hervorzubringenden Sache entsprechen muss, und da sie keine innere und unbedingt aus ihm selbst erkennbare ist, so können offenbar diese Schranken Gott nicht innerlich treffen.

2) *Von Dingen, die miteinander nichts gemein haben, kann keines der Grund der andern sein.* Dies kommt auf den vorstehenden Satz hinaus.

3) *In dem Begründeten ist nicht mehr, als in dem Grunde.* Dies ergiebt sich aus derselben Regel.

Folgesatz. Die Menge der unbedingten Realität in der Welt verändert sich nicht auf natürlichem Wege und nimmt da weder zu noch ab.

Erläuterung. Die Gewissheit dieser Regel bei den Veränderungen der Körper erhellt leicht. Wenn z. B. der Körper A einen andern B durch einen Stoss forttreibt, so tritt eine gewisse Kraft, folglich Realität diesem hinzu.*) Aber eine gleiche Menge Bewegung ist dem stossenden Körper entzogen worden, und deshalb ist die Summe der Kräfte in der Wirkung gleich den Kräften der Ursache.

Bei dem Anstoss eines kleineren elastischen Körpers gegen einen grösseren scheint dieses Gesetz eine Unrichtigkeit zu enthalten; allein dies ist durchaus nicht der Fall. Denn der kleinere elastische Körper erlangt von dem grösseren, gegen den er anstösst, bei seinem Zurückprallen eine Kraft nach der entgegengesetzten Richtung, und wenn man diese zu der rechnet, welche er auf den grösseren übertragen hat, so kommt zwar eine grössere Summe von Kraft heraus, als der anstossende hatte, wie aus der Mechanik bekannt ist; allein die Summe, welche hier gewöhnlich als eine unbedingte genommen wird, ist es nur beziehungsweise. Denn die Kräfte treiben hier nach verschiedenen Richtungen; wenn man sie deshalb nach den Wirkungen abschätzt, welche gemeinsam angewendete und deshalb im Allgemeinen zusammen aufgefasste Maschinen ausüben können, so ergiebt sich die Summe der Kräfte, wenn man die entgegengesetzten Bewegungen abzieht, weil sie sich insoweit jedenfalls zer-

*) Hier sei gestattet nach der gewöhnlichen Auffassung die mitgetheilte Kraft als eine übertragene Realität zu nehmen, obgleich sie in Wahrheit nur die Beschränkung, d. h. die Richtung einer inwohnenden Realität ist.



stören, und es bleibt die Bewegung des Schwerpunktes, welche, wie aus der Statik bekannt ist, nach dem Zusammenstoss dieselbe ist, wie vor demselben. Was aber die Zerstörung der Bewegung durch den Widerstand des Stoffes anlangt, so bestätigt sie vielmehr diese Regel, anstatt sie zu erschüttern. Denn die Kraft, welche durch das Zusammenwirken der Ursachen aus der Ruhe entstanden ist, verzehrt sich um so viel, als sie empfangen hat, an dem Widerstande der Hindernisse, kehrt zur Ruhe zurück, und die Sache bleibt wie vorher. Deshalb ist auch die unerschöpfliche Fortdauer einer mechanischen Bewegung unmöglich; denn sie muss auf die Widerstände immer einen Theil ihrer Kraft verwenden, und es würde daher dieser Regel ebenso, wie der gesunden Vernunft widerstreiten, wenn die Kraft, sich wiederherzustellen, trotzdem ungeschwächt bliebe.

Man sieht oft ungeheure Kräfte aus einem unendlich kleinen Anfange der Ursache entstehen. Ein auf Schiesspulver geworfener Funken bringt eine ungeheure ausdehnende Kraft hervor; oder wenn ein anderes Nährmittel ihn begierig aufnimmt, welche Brände, welche Zerstörung der Städte und lange Verwüstungen ungeheurer Wälder bringt er da nicht hervor? Welche grosse Zusammenfügung von Körpern löst so die feine Erregung eines einzigen Fünkchens! Aber hier wird durch diese feine Erregung die wirksame Ursache ungeheurer Kräfte, welche in dem Innern der Massen verborgen gehalten ist, nämlich der elastische Stoff der Luft, wie bei dem Schiesspulver (nach den Versuchen von Haley), oder der feurigen Materie, wie bei jedem brennbaren Körper, mehr offenbart, als hervorgebracht. Die elastischen Kräfte sind innerlich enthalten und bedürfen nur einer kleinen Erregung, um Kräfte zu entwickeln, welche ihrer gegenseitigen Anziehung und Abstossung entsprechen.

Allerdings scheinen die Kräfte der Geister und ihr dauernder Fortschritt zu höherer Vollkommenheit von diesem Gesetz ausgenommen zu sein; allein nach meiner Ueberzeugung sind auch sie ihm unterworfen. Unzweifelhaft enthält die unendliche Wahrnehmung des ganzen Universums, welche der Seele innerlich immer gegenwärtig ist, wenn sie auch sehr dunkel bleibt, bereits Das in sich, was dem später mit grösserem Licht zu über-

giessenden Gedanken an Realität einwohnen muss, und indem die Seele nachher ihre Aufmerksamkeit auf Einzelnes wendet und Anderem sie in gleichem Grade entzieht, erlangt sie, indem sie jene mit stärkerem Lichte beleuchtet, auf eine Zeit eine grössere Erkenntniss, aber sie dehnt dabei den Umfang der unbedingten Realität nicht aus (denn der Stoff aller Vorstellungen, der aus der Verbindung mit dem Universum gekommen, bleibt derselbe), sondern nur die Form wird mannichfach gewechselt, welche in der Verbindung der Vorstellungen und in der auf ihre Verschiedenheit oder Uebereinstimmung gerichteten Aufmerksamkeit liegt, wie man Aehnliches an der den Körpern einwohnenden Kraft bemerkt. Denn da die Bewegungen, wenn man recht erwägt, nicht Realitäten, sondern nur Erscheinungen sind, die einwohnende Kraft aber, welche durch den Anstoss des äusseren Körpers verändert wird, dem Andrang nur aus dem innern Prinzip der Wirksamkeit widersteht, so ist die ganze Kraft in der Erscheinung der Bewegung, welche sie in der Richtung des stossenden Körpers empfängt, an realer Kraft jener gleich, welche schon dem ruhenden Körper innewohnt, und das innere Vermögen, welches bei der Ruhe in Bezug auf die Richtung unbestimmt war, erhält durch den äusseren Anstoss nur diese Richtung.

Das hier über die unveränderliche Menge der unbedingten Realität in der Welt Gesagte muss so weit verstanden werden, als Alles nach der Ordnung der Natur vor sich geht. Denn wer wollte zweifeln, dass durch Gottes Wirksamkeit auch die ermattende Vervollkommnung der stofflichen Welt wiederhergestellt und den vernünftigen Wesen ein reineres Himmelslicht, als die Natur es vermag, gewährt und Alles zum Gipfel höherer Vollkommenheit gebracht werden kann.[15])

Elfter Satz.

Es werden einige unächte Folgerungen, die aus dem Prinzip des bestimmenden Grundes ohne Recht abgeleitet werden, angeführt und widerlegt.

1) Nichts ist ohne ein Begründetes, oder Alles, was ist, hat auch seine Folge. Man nennt dies das Prinzip

der Folge. So viel ich weiss, hat es **Baumgarten**, den Koryphäen der Metaphysiker, zum Urheber. Da es von ihm in derselben Weise, wie der Satz des Grundes, bewiesen worden ist, so stürzt es auch in gleicher Weise mit diesem zusammen. Die Wahrheit dieses Satzes ist richtig, wenn es sich nur um die Gründe des Erkennens handelt. Denn jedes Seienden Begriff ist entweder ein allgemeiner oder ein individueller. Ist Ersteres der Fall, so muss man zugeben, dass Alles, was von dem allgemeinen Begriffe gilt, auch von allen niederen, darunter befassten gilt, und dass deshalb jener den Grund für diese enthalte. Ist Letzteres der Fall, so kann man schliessen, dass die Prädikate, welche in einer Verbindung diesem Subjekt zukommen, ihm bei Setzung derselben Gründe immer zukommen müssen, und aus dem gegebenen Fall bestimmt sich die Wahrheit in ähnlichen, und deshalb hat dieser individuelle Begriff Folgen für das Erkennen. Versteht man aber darunter Begründetes im **Dasein**, so können die Dinge nicht ohne Ende an solchen fruchtbar sein, wie man aus dem letzten Abschnitt dieser Abhandlung ersehen wird, wo ich den von aller Veränderung freien Zustand jeder Substanz, die mit anderen nicht in Verbindung steht, durch unwiderlegliche Gründe darlegen werde.

2) *Keines von den Dingen der ganzen Welt ist irgend einem andern ähnlich.* Es heisst dies der Satz des Nicht-zu-Unterscheidenden; nimmt man ihn in seinem weitesten Sinne, wie zu geschehen pflegt, so ist er weit von der Wahrheit entfernt. Man beweist ihn hauptsächlich auf zweierlei Art. Die erste überspringt den Gegenstand sehr eilig mit einem leichten Satz und verdient deshalb kaum der Prüfung. Die Spitzfindigkeit ist hier die: Das, was in allen Merkmalen vollkommen übereinstimmt, muss für ein und dasselbe Ding gehalten werden. Wenn demnach alle vollkommen ähnlichen Dinge nur ein Ding sein sollen, so behaupten sie, dass wenn ihnen mehrere Orte zugewiesen werden, dies der gesunden Vernunft widerstreite und deshalb in sich den Widerspruch enthalte. Aber wer sollte hier nicht den spitzfindigen Betrug bemerken? Zur vollkommenen Identität zweier Dinge gehört die Identität aller Merkmale, d. h. aller sowohl äusseren wie inneren Bestimmungen. Hat aber Jemand

den Ort von diesen allseitigen Bestimmungen ausgenommen? Deshalb sind Mehrere nicht ein und dieselbe Sache, da, wenn sie auch in den innerlichen Merkmalen noch so übereinstimmen, doch in dem Orte sich unterscheiden.

Indess bleibt hier vor Allem derjenige Beweis zu beseitigen, welcher gemeinhin für den Satz des zureichenden Grundes aufgestellt wird. Man sagt, es sei kein Grund vorhanden, weshalb Gott zwei Substanzen verschiedene Orte angewiesen haben sollte, wenn sie in allem Andern vollkommen übereinstimmten. Welche Thorheit! Ich staune, wie ernste Männer an solchem Kinderspiel mit Gründen sich ergötzen können. Man nenne die eine Substanz A, die andere B; man lasse A die Stelle von B einnehmen, dann wird es, weil es in den inneren Merkmalen von B sich nicht unterscheidet und auch seine Stelle einnimmt, in Allem mit ihm identisch sein und wird B genannt werden müssen, während es früher A hiess; und das alte B wird, an die Stelle von A gebracht, nunmehr A heissen; denn dieser Unterschied der Zeichen bedeutet nur den Unterschied der Orte. Sage also, ob Gott etwas Anderes gethan hat, wenn er nach Deiner Meinung die Orte bestimmt hat? Beides ist genau dasselbe, deshalb ist Dein ausgedachter Umtausch keiner; aber dass für das Nichts kein Grund besteht, stimmt ganz schön mit meiner Ansicht.

Dieses verfälschte Gesetz wird durch die Gesammtheit der Dinge und durch das, was der göttlichen Weisheit geziemt, vortrefflich widerlegt. Denn dass die Körper, welche ähnliche heissen, wie Wasser, Quecksilber, Gold, die einfachen Salze u. s. w. in den gleichartigen und inneren Merkmalen für ihre äusseren Theile vollkommen übereinstimmen, entspricht der Identität ihres Gebrauchs und ihrer Wirksamkeit, wozu sie bestimmt sind; auch kann es aus den Wirkungen entnommen werden, welche sich immer als gleiche und ohne irgend einen merkbaren Unterschied zeigen. Auch ziemt es sich nicht, hier eine verborgene, nicht wahrnehmbare Verschiedenheit zu vermuthen, damit gewissermassen Gott etwas habe, woran er die Theile seines Werkes unterscheiden könne; denn dies hiesse Knoten in den Beweisen suchen.

Ich gebe zu, dass Leibnitz, der Urheber dieses Satzes, in dem Bau der organischen und anderer von dem

Einfachen sehr entfernten Körper immer einen erheblichen Unterschied des Gewebes bemerkt hat, und dass man mit Recht dies in allen Dingen solcher Art vermuthen könne. Denn es ist klar, dass, wo so sehr Vieles zur Bildung eines Dinges sich vereinen muss, nicht immer gleiche Bestimmungen sich ergeben können. Deshalb wird man unter den Blättern eines Baumes kaum zwei gleiche finden. Allein hier wird nur die metaphysische Allgemeinheit dieses Satzes bestritten. Uebrigens kann man kaum leugnen, dass auch in den Gestalten der natürlichen Körper eine Identität einzelner Exemplare oft angetroffen wird. Denn wer wollte behaupten, dass unter den zahllosen verschiedenen Krystallen z. B. nicht ein oder das andere von vollkommener Gleichheit sich finden sollte?[16])

Dritter Abschnitt.

Zwei Prinzipien der metaphysischen Erkenntniss, welche sich an Folgen höchst fruchtbar zeigen und aus dem Satze des bestimmenden Grundes abfliessen.

I.

Das Prinzip der Folge.

Zwölfter Satz.

Die Substanzen kann eine Veränderung nur treffen, wenn sie mit anderen verbunden sind; ihre gegenseitige Abhängigkeit bestimmt dann die beiderseitige Veränderung ihres Zustandes.

Deshalb ist eine einfache Substanz, die von aller äusseren Verbindung frei und sich allein überlassen ist, an sich völlig unveränderlich.

Aber auch wenn sie mit anderen in Verbindung steht, kann, wenn dieses Verhältniss nicht verändert wird, auch keine Veränderung in ihrem inneren Zustande eintreten. Deshalb wird in einer Welt, die von aller Bewegung frei ist (denn die Bewegung ist die Erscheinung einer veränderten Verbindung) auch nichts von Folge in dem inneren Zustande der Substanzen angetroffen werden.

Wird also die Verbindung der Substanzen völlig beseitigt, so verschwindet auch die Folge und die Zeit.

Beweis.

Man nehme an, dass eine einfache Substanz aus der Verbindung mit anderen gelöst sei und allein bestehe, und ich behaupte, dass dann keine Veränderung ihres inneren Zustandes in ihr eintreten kann. Denn da die der Substanz zukommenden inneren Bestimmungen durch innere Gründe mit Ausschluss des Gegentheils gesetzt sind, so muss, wenn eine andere Bestimmung nachfolgen soll, ein anderer Grund gesucht werden; allein sein Gegentheil ist in den inneren Bestimmungen enthalten, und es tritt, wie angenommen, kein äusserer Grund hinzu; so erhellt, dass das Ding diese andere Bestimmung nicht annehmen kann.

Dasselbe in anderer Weise. Alles, was in Folge eines bestimmenden Grundes gesetzt ist, muss zugleich mit ihm gesetzt sein; denn es wäre verkehrt, dass, wenn der bestimmende Grund gesetzt ist, das Begründete nicht gesetzt wäre. Alles, was also für den Zustand einer einfachen Substanz bestimmend ist, hat nothwendig auch alles davon Bestimmte zugleich mit sich. Eine Veränderung ist aber eine Folge von Bestimmungen, oder, wo eine gewisse Bestimmung entsteht, die vorher nicht da gewesen ist, und wo mithin das Ding zum Gegentheil der Bestimmung bestimmt wird, die ihm zukommt, da kann dies nicht durch das innerlich in der Substanz Enthaltene herbeigeführt werden, und wenn es eintritt, muss es deshalb von äusseren Verbindungen ausgehen.

Noch etwas anders. Man nehme an, dass unter gewissen angegebenen Bedingungen eine Veränderung entsteht; da sie zu sein beginnt, während sie vorher nicht gewesen ist, d. h. wo die Snbstanz zu dem Gegentheil

bestimmt war und angenommen ist, dass neben den inneren Bestimmungen von Aussen nichts hinzukommt, was die Substanz bestimmt, so müsste die Substanz durch dieselben Gründe, durch die sie sich in bestimmter Weise verhält, auch zu dem Gegentheil bestimmt werden, was widersinnig ist.

Erläuterung.

Obgleich diese Wahrheit von einer leicht fassbaren und untrüglichen Kette von Gründen abhängt, so ist sie doch von Denen, welche der Wolf'schen Philosophie den Namen gegeben haben, so wenig bemerkt worden, dass Diese vielmehr behaupten, die einfache Substanz unterliege vermöge eines innern Prinzips der Thätigkeit fortwährenden Veränderungen. Ich kenne zwar auch ihre Beweise ganz gut, aber ich bin auch ebenso überzeugt, dass sie falsch sind. Denn nachdem sie eine willkürliche Definition der Kraft dahin aufgestellt haben, dass sie das bedeute, was den Grund der Veränderung enthält, während sie vielmehr als der Grund der Bestimmungen zu fassen ist, so lag es für sie nahe, in diesen Irrthum zu gerathen.

Wenn aber Jemand zu wissen verlangt, auf welche Weise die Veränderungen entstehen, deren Mannichfaltigkeit in der Welt angetroffen wird, wenn sie doch aus den inneren Bestimmungen jeder Substanz für sich allein betrachtet, nicht abfliessen, der richte nur seinen Blick auf das, was aus der Verbindung der Dinge, d. h. aus der wechselseitigen Abhängigkeit in den Bestimmungen derselben folgt. Da indess eine ausführliche Erklärung hiervon über die Grenzen dieser Dissertation hinausführen würde, so mag es mit dem von mir gegebenen Beweise, dass die Sache sich nicht anders verhalten kann, genug sein.

Die Anwendung.

1) Das wirkliche Dasein der Körper, welche eine gesundere Philosophie gegen die Idealisten nur auf dem Wege der Wahrscheinlichkeit bis jetzt in Schutz nehmen konnte, folgt aus dem Inhalte meines Prinzips zuerst ganz deutlich. Die Seele ist nämlich inneren Veränderungen

unterworfen (vermittelst des inneren Sinnes), die aus ihrer Natur allein, ohne Verbindung mit Anderem nach dem oben Bewiesenen nicht entstehen können; es müssen also noch andere Dinge vorhanden sein, mit denen sie in gegenseitiger Verbindung steht. Ebenso ergiebt sich aus dem oben Bewiesenen, dass der Wechsel der Vorstellungen der äusseren Bewegung entsprechend geschehen muss, und da sich hieraus ergiebt, dass wir keine verschieden bestimmbare Vorstellung eines Körpers haben können, wenn nicht wirklich ein solcher vorhanden ist, dessen Verkehr mit der Seele ihr die ihm entsprechende Vorstellung gewährt, so kann man leicht daraus ableiten, dass es ein Zusammengesetztes giebt, was wir unsern Körper nennen.

2) Die vorausbestimmte Harmonie des Leibnitz wird von meinem Satz gänzlich umgestürzt, nicht vermittelst gewisser Zwecke, wie dies gewöhnlich geschieht, welche Gottes nicht würdig gehalten werden, denn dergleichen bieten meist nur eine unsichere Hülfe, sondern vermöge der innern Unmöglichkeit ihrer selbst. Denn aus dem oben Bewiesenen folgt unmittelbar, dass die menschliche Seele, wenn sie aus den Verbindungen mit äusseren Dingen befreit wird, völlig unfähig ist, ihren innern Zustand zu verändern.

3) Die Meinung, dass alle endlichen Geister mit einem irgend organischen Körper versehen seien, erhält dadurch eine grosse Bestätigung.

4) Mein Satz leitet die wesentliche Unveränderlichkeit Gottes nicht aus einem Grunde des Erkennens ab, der seiner unendlichen Natur entnommen ist, sondern aus dem ächten Prinzip seiner selbst. Denn das höchste Wesen ist überhaupt von aller Abhängigkeit frei, und die Bestimmungen, welche ihm zukommen, können durch keine äussere Rücksicht begründet werden, folglich muss sein Zustand von Veränderung ganz frei sein; dies erhellt zur Genüge aus den obigen Sätzen.

Zusatz. Vielleicht könnte das erwähnte Prinzip deshalb bedenklich erscheinen, weil es eine unlösliche Verbindung der menschlichen Seele in ihren inneren durch Gedanken zu vollziehenden Verrichtungen mit dem Stoffe setzt, was der verderblichen Lehre des Materialismus sehr nahe kommt. Allein ich nehme damit der Seele

nicht ihren Zustand des Vorstellens, wenn ich behaupte, dass er unveränderlich und ununterbrochen gleich sein würde, wenn die Seele ganz aus den äussern Verbindungen gelöst wäre; und wenn mir Jemand deshalb den Prozess zu machen versucht, so verweise ich ihn an die Meinungen Neuerer, welche übereinstimmend und wie aus einem Munde erklären, dass eine nothwendige Verbindung der Seele mit irgend einem organischen Körper bestehen müsse. Soll ich aus ihnen einen Zeugen bringen, so nenne ich den berühmten Crusius, der, wie ich bemerke, sich meiner Ansicht so nähert, dass er offen behauptet, die Seele sei an dieses Gesetz gebunden, wonach das Bestreben im Vorstellen mit einem Bestreben ihrer Substanz nach einer äussern Bewegung immer verbunden sei, und dass, wenn letztere durch Hindernisse aufgehoben sei, auch jenes gehindert sei. Obgleich er dieses Gesetz nicht für so nothwendig hält, dass es selbst von Gott, wenn er wollte, nicht gelöst werden könnte, so müsste er doch, da er einräumt, dass Gottes Natur an es gebunden sei, auch anerkennen, dass diese erst anders umgeschaffen werden müsste.[17])

II.

Das Prinzip des gleichzeitigen Daseins.

Dreizehnter Satz.

Die endlichen Substanzen stehen durch ihr blosses Dasein in keinen Beziehungen zu einander und haben einen Verkehr mit einander nur von dem gemeinsamen Prinzip ihres Daseins, nämlich von dem göttlichen Verstande, so weit, als dieser sie wechselseitigen Beziehungen entsprechend erhält.

Beweis. Die einzelnen Substanzen, deren keine die Ursache des Daseins der andern ist, haben ein abgesondertes Dasein, d. h. ein solches, was vorstellbar ist, ohne dass es irgend eines andern dazu bedürfte. Wird also

das Dasein einer Substanz einfach gesetzt, so ist Nichts in ihr, was das Dasein anderer, von ihr verschiedener, ergebe. Da aber das Verhältniss eine Beziehungs-Bestimmung ist, d. h. eine solche, welche in einem Wesen, für sich betrachtet, nicht vorstellbar ist, so kann sie so wenig, wie ihr bestimmender Grund, durch das für sich gesetzte Dasein als eine Substanz eingesehen werden. Wenn also nichts Weiteres hinzukommt, so ist keine Beziehung, und durchaus keine Gemeinschaft zwischen ihnen. Wenn also für die Verbindung der Substanzen, soweit die einzelnen ein von den andern unabhängiges Dasein haben, keine Stelle ist, und es ebenso wenig in den endlichen Substanzen enthalten ist, dass sie die Ursachen anderer Substanzen seien, wenn aber dessenungeachtet alle Substanzen in der Welt durch eine wechselseitige Verbindung verknüpft angetroffen werden, so muss man anerkennen, dass dies von der Gemeinschaft der Ursache abhängt, nämlich von Gott, als dem allgemeinen Prinzip alles Daseienden. Da aber auch daraus, dass Gott einfach ihr Dasein festgestellt hat, ihre gegenseitige Beziehung noch nicht folgt, wenn nicht dasselbe Schema des göttlichen Verstandes, was das Dasein verleiht, auch ihre Beziehungen so weit, als es ihr Dasein als bezogen vorstellt, befestiget hat, so erhellt deutlich, dass die allgemeine Verknüpfung aller Dinge blos der Fassung dieses göttlichen Gedankens zu verdanken ist.

Erläuterung.

Ich glaube zuerst durch überzeugende Gründe dargethan zu haben, dass das blosse gleichzeitige Dasein der Substanzen der Welt zur Begründung ihrer Verbindung nicht zureicht, sondern dass dazu noch eine gewisse Gemeinschaft des Ursprungs und eine dem entsprechende Abhängigkeit erforderlich ist. Denn um den Nerv dieses Beweises kurz zu wiederholen: Wenn die Substanz A besteht, und es besteht ausserdem B, so kann man annehmen, dass dieses B in A Nichts setzt. Denn wenn man annimmt, dass es in A Etwas bestimmt, d. h. dass es den Grund der Bestimmung C enthält, so ist dieses ein beziehendes Prädikat und nicht verständlich, wenn nicht A neben B da ist, und die Substanz B setzt durch das, was der Grund des C ist, das Dasein der Substanz A voraus.

Da aber, wenn die Substanz B allein da ist, ihr Dasein es völlig unbestimmt lässt, ob ein A bestehen soll oder nicht, so kann aus ihrem Dasein allein nicht eingesehen werden, dass sie Etwas in andern, von sich verschiedenen Substanzen setzt, und deshalb besteht keine Beziehung und gar keine Gemeinschaft. Wenn daher Gott neben der Substanz A noch unzählige andere B, D, E, geschaffen hat, so folgt doch aus ihrem Dasein nicht sofort ihre gegenseitige Abhängigkeit für ihre Bestimmungen. Denn daraus, dass neben A noch B, D, E bestehen, und A gewissermassen in sich bestimmt ist, folgt noch nicht, dass B, D, E damit übereinstimmende Bestimmungen ihres Daseins haben. Folglich muss in der Art der gemeinsamen Abhängigkeit von Gott nothwendig der Grund liegen, dass B, D, E damit übereinkommende Bestimmungen ihres Daseins haben. Und in welcher Weise dieses geschieht, ist leicht einzusehen. Das Schema des göttlichen Verstandes, der Ursprung der Existenzen, ist ein dauernder Akt, den man Erhaltung nennt; wenn darin jedwede Substanz allein und ohne Beziehung ihrer Bestimmungen in Gott vorgestellt wird, so würde daraus keine Verbindung und keine gegenseitige Beziehung entstehen; wenn sie aber in dessen Verstande beziehungsweise vorgestellt werden, so beziehen sich, diesen Vorstellungen entsprechend, im Fortgange des Daseins nachher die Bestimmungen gegenseitig auf einander, d. h. sie wirken und wirken zurück, und es besteht ein äusserer Zustand der einzelnen, welcher, wenn man dieses Prinzip aufgiebt, durch das blosse Dasein derselben nicht eintreten würde.[18])

Anwendung.

1) Weil der Ort, die Lage und der Raum Beziehungen der Substanzen sind, wodurch die sonst von einander wirklich unterschiedenen in wechselseitigen Bestimmungen sich aufeinander beziehen und so in äusserer Verbindung erhalten werden; weil ferner aus dem Bewiesenen sich ergeben hat, dass das blosse Dasein der Substanzen an sich die Verknüpfung mit andern nicht enthält, so ergiebt sich, dass, wenn man das Dasein mehrerer Substanzen setzt, damit noch nicht zugleich der Ort und die Lage und der aus diesen Verhältnissen aller Art sich bildende

Raum bestimmt ist; sondern weil die gegenseitige Verknüpfung der Substanzen eine Vorzeichnung verlangt, welche in der schöpferischen Vorstellung des göttlichen Verstandes beziehungsweise gefasst ist, diese Vorstellung aber ganz von Gottes Belieben abhängt, mithin noch sein Beschluss ebenso eintreten, als nicht eintreten kann, so folgt, dass die Substanzen auch so bestehen können, dass sie in gar keinem Orte sind und in gar keiner Beziehung auf die Dinge unserer Welt.

2) Weil solcher Substanzen, die aus der Verbindung mit unserer Welt gelöst sind, nach göttlichem Belieben, mehrere sein können, welche nichts desto weniger unter sich durch Verknüpfung ihrer Bestimmungen verbunden sein könnten, so werden sie dadurch Orte, Lagen und einen Raum hervorbringen und eine Welt bilden, welche nicht zu der Welt, deren Theil wir sind, gehört, d. h. eine Welt für sich. Deshalb ist es keine Unmöglichkeit, dass in dieser Weise mehrere Welten auch in metaphysischem Sinne bestehen könnten, wenn es Gott so beliebte.

3) Da sonach das einfache Dasein der Substanzen zu dem wechselseitigen Verkehr und zur Beziehung der Bestimmungen ganz unzureichend ist, mithin diese äussere Verbindung auf eine gemeinsame Ursache Aller hinführt, in welcher deren Dasein in Beziehung vorgestellt worden ist, und da ohne diese Gemeinsamkeit eines Prinzips die allgemeine Verknüpfung nicht gedacht werden kann, so ergiebt sich daraus das offenbarste Zeugniss für eine höchste Ursache aller Dinge, d. h. für Gott und zwar für einen einzigen; ein Zeugniss, welches meines Erachtens jenen Beweis der Zufälligkeit weit übertrifft.

4) Die verkehrte Ansicht der Manichäer, welche zweien gleichen, ersten und von einander unabhängigen Prinzipien die Herrschaft über die Welt zutheilten, wird durch mein Prinzip gründlich widerlegt. Denn eine Substanz kann mit den Dingen der Welt nur Verkehr haben, wenn sie deren gemeinsame Ursache ist, oder wenn sie mit ihnen aus derselben Ursache hervorgegangen ist. Wenn man daher eines dieser Prinzipien zur Ursache aller Substanzen erhebt, so kann das andere in keiner Weise Etwas an ihnen bestimmen, und wenn jedes von beiden die Ursache von einigen ist, so können diese mit den übrigen in keiner Gemeinschaft stehen. Man muss also

annehmen, dass das eine dieser Prinzipien entweder von dem andern abhängt oder dass beide von einer gemeinsamen Ursache abhängen, was beides der Voraussetzung widerspricht.

5) Da die Bestimmungen der Substanzen sich auf einander beziehen, d. h. da die von einander verschiedenen Substanzen gegenseitig auf einander wirken (nämlich die eine bestimmt etwas in der andern), so ist ferner der Begriff des Raumes durch die in einander greifenden Wirksamkeiten der Substanzen vollständig gegeben und es ist damit immer eine Rückwirkung nothwendig verbunden. Wenn diese allgemeine Wirksamkeit und Gegenwirksamkeit durch den ganzen Umfang des Raumes, in welchen die Körper sich auf einander beziehen, äusserlich in einer gegenseitigen Annäherung sich zeigt, so heisst sie Anziehung. Sie wird durch die blosse Mitgegenwart bewirkt, wirkt deshalb in jeder Entfernung und ist die Anziehung von Newton oder die allgemeine Schwere. Sie wird daher wahrscheinlich durch dieselbe Verbindung der Substanzen bewirkt, welche den Raum bestimmen und scheint deshalb das ursprünglichste Naturgesetz zu sein, dem der Stoff unterworfen ist und was nur durch Gott, als den unmittelbaren Setzer, ohne Unterlass dauert, wie dies die eigenen Anhänger Newton's annehmen.

6) Da ein gegenseitiger Verkehr der in demselben Raume befindlichen Substanzen besteht, so wird daraus die gegenseitige Abhängigkeit in ihren Bestimmungen und die allgemeine Wirksamkeit der Geister auf die Körper und der Körper auf die Geister verständlich. Da indess keine Substanz durch das, was ihr innerlich angehört, das Vermögen hat, andere von ihr verschiedene Substanzen zu bestimmen (wie oben bewiesen worden), sondern dies nur vermöge der Verbindung geschieht, mit der sie in der Vorstellung des unendlichen Wesens vereint sind, so beziehen sich alle Bestimmungen und Veränderungen, die an jeder angetroffen werden, immer auf Aeusseres, und der eigentliche, sogenannte physische Einfluss ist ausgeschlossen und es besteht eine allgemeine Harmonie der Dinge. Allein daraus geht nicht jene im voraus bestimmte des Leibnitz hervor, welche eigentlich eine Uebereinstimmung und nicht eine gegenseitige Abhängigkeit den Substanzen überzieht; denn Gott bedient

sich nicht zur Bewirkung der Uebereinstimmung der Substanzen jener Mittel der Künstler, welche nach einer Reihe zusammenstimmender Gründe zurechtgemacht worden sind; noch ist weiter Gottes Einfluss immer ein besonderer, d. h. es wird hier nicht die Einwirkung der Substanzen durch die gelegentlichen Ursachen von Malebranche angenommen; denn dieselbe einzelne Thätigkeit, welche die Substanzen zu dem Dasein bringt und erhält, führt ihnen auch die gegenseitige und allgemeine Abhängigkeit zu, so dass es nicht nöthig ist, dass die Göttlichkeit sich nach den Umständen bald so, bald anders bestimmt; sondern es ist eine wirkliche Einwirkung oder ein Verkehr der Substanzen auf einander durch wahrhaft wirkende Ursachen geschaffen, weil dasselbe Prinzip, was das Dasein der Dinge begründet, sie an dieses Gesetz gebunden darlegt und deshalb durch dieselben Bestimmungen, welche dem Ursprunge seines Daseins anhängen, auch der gegenseitige Verkehr festgestellt ist. Mit demselben Rechte kann man sagen, dass die äussern Veränderungen durch bewirkende Ursachen auf diese Weise hervorgebracht werden, mit dem das innere Geschehen der innern Kraft der Substanz zugeschrieben wird, obgleich diese natürliche Wirksamkeit ebenso wie die Begründung der äussern Beziehungen sich auf die göttliche Erhaltung stützt. Indessen ist dieses so aufgestellte System eines allgemeinen Verkehrs der Substanzen sicherlich etwas besser, als jenes bekannte des physischen Einflusses; denn es lässt die Entstehung selbst der gegenseitigen Verknüpfung der Dinge erkennen, und dass sie ausserhalb des Prinzips der für sich allein betrachteten Substanzen zu suchen ist, während jenes abgedroschene System der wirkenden Ursachen hierbei hauptsächlich in Irrthum gerathen ist.

Zusatz. Hier hat der nachsichtige Leser zwei Grundsätze der verbesserten metaphysischen Erkenntniss erhalten, mit deren Hülfe er eine nicht zu verachtende Herrschaft im Gebiete der Wahrheit erlangen kann. Wenn auf diese Weise diese Wissenschaft eifrig gepflegt werden sollte, so wird ihr Boden sich nicht so unfruchtbar zeigen und der Vorwurf einer müssigen und dunklen Spitzfindigkeit, welcher ihr von ihren Verächtern gemacht wird, kann dann durch eine reiche Erndte edlerer Erkenntniss wider-

legt werden. Es giebt zwar Leute, die bei den Büchern auf das Hitzigste nur nach entstellten Folgerungen suchen und es verstehen, den Aussprüchen Anderer immer etwas Gift zu entlocken; diese werden vielleicht auch an dieser Schrift Einzelnes zu einem verkehrten Sinn verdrehen können. Ich will dies nicht bestreiten; allein ich meine, dass ich sie in dem Ueberfluss ihres Geistes schwelgen lassen kann, und dass es mir obliegt, nicht das zu heilen, was an falschen Urtheilen nach Belieben von Einzelnen vorgebracht wird, sondern auf dem geraden Wege der Forschung und Wahrheit vorzuschreiten und hier bitte ich bescheidentlichst, dass in diesem Bestreben Alle mir günstig bleiben, welche den Wissenschaften das Beste wünschen.[19])

II.

Träume eines Geistersehers,

erläutert durch

Träume der Metaphysik.

— — Velut aegri somnia, vanae
Finguntur species.*)

Horat.

1766.

*) Eitle Gestalten bilden sich, wie in den Träumen eines Kranken. (A. d. Ü.)

Ein Vorbericht,

der sehr wenig für die Ausführung verspricht.

Das Schattenreich ist das Paradies der Phantasten. Hier finden sie ein unbegrenztes Land, wo sie sich nach Belieben anbauen können. Hypochondrische Dünste, Ammenmährchen und Klosterwunder lassen es ihnen an Bauzeug nicht ermangeln. Die Philosophen zeichnen den Grundriss, und ändern ihn wiederum, oder verwerfen ihn, wie ihre Gewohnheit ist. Nur das heilige Rom hat daselbst einträgliche Provinzen; die zwei Kronen des unsichtbaren Reichs stützen die dritte, als das hinfällige Diadem seiner irdischen Hoheit, und die Schlüssel, welche die beiden Pforten der andern Welt aufthun, öffnen zugleich sympathetisch die Kasten der gegenwärtigen. Dergleichen Rechtsame des Geisterreichs, insofern es durch die Gründe der Staatsklugheit bewiesen ist, erheben sich weit über alle ohnmächtige Einwürfe der Schulweisen, und ihr Gebrauch oder Missbrauch ist schon zu ehrwürdig, als dass er sich einer so verworfenen Prüfung auszusetzen nöthig hätte. Allein die gemeinen Erzählungen, die so viel Glauben finden und wenigstens so schlecht bestritten sind, weswegen laufen die so ungenützt oder ungeahndet umher, und schleichen sich selbst in die Lehrverfassungen ein, ob sie gleich den Beweis vom Vortheil hergenommen *(argumentum ab utili)* nicht für sich haben, welcher der überzeugendste unter allen ist? Welcher Philosoph hat nicht einmal zwischen den Betheurungen eines vernünftigen und festüberredeten Augenzeugen und der inneren Gegenwehr eines unüberwindlichen Zweifels die einfältigste Figur gemacht, die man sich vorstellen kann? Soll er die Richtigkeit aller solcher Geistererscheinungen gänzlich ableugnen? Was kann er für Gründe anführen, sie zu widerlegen?

Soll er auch nur eine einzige dieser Erzählungen als wahrscheinlich einräumen? wie wichtig wäre ein solches Geständniss, und welche erstaunliche Folgen zieht man hieraus, wenn auch nur eine solche Begebenheit als bewiesen vorausgesetzt werden könnte? Es ist wohl noch ein dritter Fall übrig, nämlich sich mit dergleichen vorwitzigen oder müssigen Fragen gar nicht zu bemengen, und sich an das Nützliche zu halten. Weil dieser Anschlag aber vernünftig ist, so ist er jederzeit von gründlichen Gelehrten durch die Mehrheit der Stimmen verworfen worden.

Da es ebensowohl ein dummes Vorurtheil ist, von Vielem, das mit einigem Schein der Wahrheit erzählt wird, ohne Grund nichts zu glauben, als von dem, was das gemeine Gerücht sagt, ohne Prüfung alles zu glauben, so liess sich der Verfasser dieser Schrift, um dem ersten Vorurtheile auszuweichen, zum Theil von dem letzteren fortschleppen. Er bekennt mit einer gewissen Demüthigung, dass er so treuherzig war, der Wahrheit einiger Erzählungen von der erwähnten Art nachzuspüren. Er fand, — — — wie gemeiniglich, wo man nichts zu suchen hat, — — — er fand nichts. Nun ist dieses wohl an sich selbst schon eine hinlängliche Ursache, ein Buch zu schreiben; allein es kam noch dasjenige hinzu, was bescheidenen Verfassern schon mehrmals Bücher abgedrungen hat, das ungestüme Anhalten bekannter und unbekannter Freunde. Ueberdem war ein grosses Werk gekauft und, welches noch schlimmer ist, gelesen worden, und diese Mühe sollte nicht verloren sein. Daraus entstand nun die gegenwärtige Abhandlung, welche, wie man sich schmeichelt, den Leser nach der Beschaffenheit der Sache völlig befriedigen soll, indem er das Vornehmste nicht verstehen, das Andere nicht glauben, das Uebrige aber belachen wird. 1)

Der erste Theil,

welcher dogmatisch ist.

Erstes Hauptstück.

Ein verwickelter metaphysischer Knoten, den man nach Belieben auflösen oder abhauen kann.

Wenn alles dasjenige, was von Geistern der Schulknabe herbetet, der grosse Haufen erzählt und der Philosoph demonstrirt, zusammengenommen wird, so scheint es keinen kleinen Theil von unserem Wissen auszumachen. Nichtsdestoweniger getraue ich mich zu behaupten, dass, wenn es Jemand einfiele, sich bei der Frage etwas zu verweilen: was denn das eigentlich für ein Ding sei, wovon man unter dem Namen eines Geistes so viel zu verstehen glaubt? er alle diese Vielwisser in die beschwerlichste Verlegenheit versetzen würde. Das methodische Geschwätz der hohen Schulen ist oftmals nur ein Einverständniss, durch veränderliche Wortbedeutungen einer schwer zu lösenden Frage auszuweichen, weil das bequeme und mehrentheils vernünftige: ich weiss nicht, auf Akademien nicht leichtlich gehört wird. Gewisse neuere Weltweisen, wie sie sich gerne nennen lassen, kommen sehr leicht über diese Frage hinweg. Ein Geist, heisst es, ist ein Wesen, welches Vernunft hat. So ist es denn also keine Wundergabe, Geister zu sehen; denn wer Menschen sieht, der sieht Wesen, die Vernunft haben. Allein, fährt man fort, dieses Wesen, was im Menschen Vernunft hat, ist nur ein Theil vom Menschen, und dieser Theil, der ihn belebt, ist ein Geist. Wohlan denn: ehe Ihr also beweiset, dass nur ein geistiges Wesen Ver-

nunft haben könne, so sorget doch, dass ich zuvördersr verstehe, was ich mir unter einem geistigen Wesen füt einen Begriff zu machen habe. Diese Selbsttäuschung, ob sie gleich grob genug ist, um mit halb offenen Augen bemerkt zu werden, ist doch von sehr begreiflichem Ursprunge. Denn wovon man frühzeitig als ein Kind sehr viel weiss, davon ist man sicher, späterhin und im Alter nichts zu wissen, und der Mann der Gründlichkeit wird zuletzt höchstens der Sophist seines Jugendwahns.

Ich weiss also nicht, ob es Geister gebe, ja was noch mehr ist, ich weiss nicht einmal, was das Wort Geist bedeute. Da ich es indessen oft selbst gebraucht, oder Andere habe brauchen hören, so muss doch etwas darunter verstanden werden, es mag nun dieses Etwas ein Hirngespinnst oder was Wirkliches sein. Um diese versteckte Bedeutung auszuwickeln, so halte ich meinen schlecht verstandenen Begriff an allerlei Fälle der Anwendung, und dadurch, dass ich bemerke, auf welchen er trifft und welchem er zuwider ist, verhoffe ich dessen verborgenen Sinn zu entfalten.*)

---

*) Wenn der Begriff eines Geistes von unsern eigenen Erfahrungsbegriffen abgesondert wäre, so würde das Verfahren, ihn deutlich zu machen, leicht sein, indem man nur diejenigen Merkmale anzuzeigen hätte, welche uns die Sinne an dieser Art Wesen offenbareten, und wodurch wir sie von materiellen Dingen unterscheiden. Nun aber wird von Geistern geredet, selbst alsdann, wenn man zweifelt, ob es gar dergleichen Wesen gebe. Also kann der Begriff von der geistigen Natur nicht als ein von der Erfahrung abstrahirter behandelt werden. Fragt ihr aber: wie ist man denn zu diesem Begriff überhaupt gekommen, wenn es nicht durch Abstraktion geschehen ist? Ich antworte: viele Begriffe entspringen durch geheime und dunkle Schlüsse bei Gelegenheit der Erfahrungen und pflanzen sich nachher auf andere fort, ohne Bewusstsein der Erfahrung selbst oder des Schlusses, welcher den Begriff über dieselbe erreicht hat. Solche Begriffe kann man erschlichene nennen. Dergleichen sind viele, die zum Theil nichts als ein Wahn der Einbildung, zum Theil auch wahr sind, indem auch dunkle Schlüsse nicht immer irren. Der Redegebrauch und die Verbindung eines Ausdrucks mit verschiedenen Erzählungen, in denen jederzeit einerlei Hauptmerkmal anzutreffen ist, geben ihm eine bestimmte Bedeutung, welche folglich nur dadurch kann entfaltet werden, dass man

Nehmt etwa einen Raum von einem Kubikfuss, und setzet, es sei etwas, das diesen Raum erfüllt, d. i. dem Eindringen jedes andern Dinges widersteht, so wird Niemand das Wesen, was auf solche Weise im Raum ist, geistig nennen. Es würde offenbar materiell heissen, weil es ausgedehnt, undurchdringlich und, wie alles Körperliche, der Theilbarkeit und den Gesetzen des Stosses unterworfen ist. Bis dahin sind wir noch auf dem gebahnten Gleise anderer Philosophen. Allein denkt euch ein einfaches Wesen und gebt ihm zugleich Vernunft; wird dies alsdann die Bedeutung des Wortes Geist gerade ausfüllen? Damit ich dieses entdecke, so will ich die Vernunft dem besagten einfachen Wesen als eine innere Eigenschaft lassen, für jetzt es aber nur in äussern Verhältnissen betrachten. Und nunmehr frage ich: wenn ich diese einfache Substanz in jenen Raum vom Kubikfuss, der voll Materie ist, setzen will, wird alsdann ein einfaches Element derselben den Platz räumen müssen, damit ihn dieser Geist erfülle? Meinet ihr, ja? wohlan, so wird der gedachte Raum, um einen zweiten Geist einzunehmen, ein zweites Elementartheilchen verlieren müssen, und so wird endlich, wenn man fortfährt, ein Kubikfuss Raum von Geistern erfüllt sein, deren Klumpe ebensowohl durch Undurchdringlichkeit widersteht, als wenn er voll Materie wäre, und, ebenso wie diese, der Gesetze des Stosses fähig sein muss. Nun würden aber dergleichen Substanzen, ob sie gleich in sich Vernunftkraft haben mögen, doch äusserlich von den Elementen der Materie gar nicht unterschieden sein, bei denen man auch nur die Kräfte ihrer äusseren Gegenwart erkennt, und was zu ihren inneren Eigenschaften gehören mag, gar nicht weiss. Es ist also ausser Zweifel, dass eine solche Art einfacher Substanzen nicht geistige Wesen heissen würden, davon Klumpen zusammengeballt werden könnten. Ihr werdet also den Begriff eines Geistes nur beibehalten können, wenn ihr euch Wesen denkt, die sogar in einem von Materie erfüllten Raume gegenwärtig

---

diesen versteckten Sinn durch eine Vergleichung mit allerlei Fällen der Anwendung, die mit ihm einstimmig sind oder ihm widerstreiten, aus seiner Dunkelheit hervorzieht.

sein können; *) Wesen also, welche die Eigenschaft der Undurchdringlichkeit nicht an sich haben, und deren, so viele als man auch will, vereinigt, niemals ein solides Ganze ausmachen. Einfache Wesen von dieser Art werden immaterielle Wesen und, wenn sie Vernunft haben, Geister genannt werden. Einfache Substanzen aber, deren Zusammensetzung ein undurchdringliches und ausgedehntes Ganze giebt, werden materielle Einheiten, ihr Ganzes aber Materie heissen. Entweder der Name eines Geistes ist ein Wort ohne allen Sinn, oder seine Bedeutung ist die angezeigte.

Von der Erklärung, was der Begriff eines Geistes enthalte, ist der Schritt noch ungemein weit zu dem Satze, dass solche Naturen wirklich, ja auch nur möglich seien. Man findet in den Schriften der Philosophen recht gute Beweise, darauf man sich verlassen kann: dass Alles, was da denkt, einfach sein müsse, dass eine jede vernünftigdenkende Substanz eine Einheit der Natur sei, und das untheilbare Ich nicht könne in einem Ganzen von viel verbundenen Dingen vertheilt sein. Meine Seele wird also eine einfache Substanz sein. Aber es bleibt durch diesen Beweis noch immer unausgemacht, ob sie von der Art derjenigen sei, die in dem Raume vereinigt ein ausgedehntes und undurchdringliches Ganze geben und also materiell, oder ob sie immateriell und folglich ein Geist sei, ja sogar, ob eine solche Art Wesen als diejenige, so man geistige nennt, nur möglich sei.

Und hierbei kann ich nicht umhin, vor übereilten Ent-

---

*) Man wird hier leichtlich gewahr, dass ich nur von Geistern, die als Theile zum Weltganzen gehören, und nicht von dem unendlichen Geiste rede, der der Urheber und Erhalter desselben ist. Denn der Begriff von der geistigen Natur des letzteren ist leicht, weil er lediglich negativ ist und darin besteht, dass man die Eigenschaften der Materie an ihm verneint, die einer unendlichen und schlechterdings nothwendigen Substanz widerstreiten. Dagegen bei einer geistigen Substanz, die mit der Materie in Vereinigung sein soll, wie z. E. der menschlichen Seele, äussert sich die Schwierigkeit, dass ich eine wechselseitige Verknüpfung derselben mit körperlichen Wesen zu einem Ganzen denken und dennoch die einzige bekannte Art der Verbindung, welche unter materiellen Wesen stattfindet, aufheben soll

schliessungen zu warnen, welche in den tiefsten und dunkelsten Fragen sich am leichtesten eindringen. Was nämlich zu den gemeinen Erfahrungsbegriffen gehört, das pflegt man gemeiniglich so anzusehen, als ob man auch seine Möglichkeit einsehe. Dagegen was von ihnen abweicht und durch keine Erfahrung auch nicht einmal der Analogie nach verständlich gemacht werden kann, davon kann man sich freilich keinen Begriff machen, und darum pflegt man es gern als unmöglich sofort zu verwerfen. Alle Materie widersteht in dem Raume ihrer Gegenwart und heisst darum undurchdringlich. Dass dieses geschehe, lehrt die Erfahrung, und die Abstraktion von dieser Erfahrung bringt in uns auch den allgemeinen Begriff der Materie hervor. Dieser Widerstand aber, den etwas in dem Raume seiner Gegenwart leistet, ist auf solche Weise wohl erkannt, aber darum nicht begriffen. Denn es ist derselbe, so wie alles, was einer Thätigkeit entgegenwirkt, eine wahre Kraft, und da ihre Richtung derjenigen entgegensteht, wonach die fortgezogenen Linien der Annäherung zielen, so ist sie eine Kraft der Zurückstossung, welche der Materie und folglich auch ihren Elementen muss beigelegt werden. Nun wird sich ein jeder Vernünftige bald bescheiden, dass hier die menschliche Einsicht zu Ende sei. Denn nur durch die Erfahrung kann man inne werden, dass Dinge der Welt, welche wir materiell nennen, eine solche Kraft haben, niemals aber die Möglichkeit derselben begreifen. Wenn ich nun Substanzen anderer Art setze, die mit anderen Kräften im Raume gegenwärtig sind, als mit jener treibenden Kraft, deren Folge die Undurchdringlichkeit ist, so kann ich freilich eine Thätigkeit derselben, welche keine Analogie mit meinen Erfahrungsvorstellungen hat, gar nicht *in concreto* denken, und indem ich ihnen die Eigenschaften nehme, den Raum, in dem sie wirken, zu erfüllen, so steht mir ein Begriff ab, wodurch mir sonst die Dinge denklich sind, welche in meine Sinne fallen, und es muss daraus nothwendig eine Art von Undenklichkeit entspringen. Allein diese kann darum nicht als eine erkannte Unmöglichkeit angesehen werden, eben darum, weil das Gegentheil seiner Möglichkeit nach gleichfalls uneingesehen bleiben wird, obzwar dessen Wirklichkeit in die Sinne fällt.

Man kann demnach die Möglichkeit immaterieller Wesen annehmen, ohne Besorgniss, widerlegt zu werden, wiewohl auch ohne Hoffnung, diese Möglichkeit durch Vernunftgründe beweisen zu können. Solche geistige Naturen würden im Raume gegenwärtig sein, so dass derselbe demungeachtet für körperliche Wesen immer durchdringlich bliebe, weil ihre Gegenwart wohl eine Wirksamkeit im Raume, aber nicht dessen Erfüllung, d. i. einen Widerstand als den Grund der Solidität enthielte. Nimmt man nun eine solche einfache geistige Substanz an, so würde man unbeschadet ihrer Untheilbarkeit sagen können, dass der Ort ihrer unmittelbaren Gegenwart nicht ein Punkt, sondern selbst ein Raum sei. Denn um die Analogie zu Hülfe zu rufen, so müssen nothwendig selbst die einfachen Elemente der Körper ein jegliches ein Räumchen in dem Körper erfüllen, der ein proportionirter Theil seiner ganzen Ausdehnung ist, weil Punkte gar nicht Theile, sondern Grenzen des Raumes sind. Da diese Erfüllung des Raumes vermittelst einer wirksamen Kraft (der Zurückstossung) geschieht, und also nur einen Umfang der grösseren Thätigkeit, nicht aber eine Vielheit der Bestandtheile des wirksamen Subjekts anzeigt, so widerstreitet sie gar nicht der einfachen Natur derselben, obgleich freilich die Möglichkeit hiervon nicht weiter kann deutlich gemacht werden, welches niemals bei den ersten Verhältnissen der Ursachen und Wirkungen angeht. Ebenso wird mir zum wenigsten keine erweisliche Unmöglichkeit entgegenstehen, obschon die Sache selbst unbegreiflich bleibt, wenn ich behaupte, dass eine geistige Substanz, ob sie gleich einfach ist, dennoch einen Raum einnehme (d. i. in ihm unmittelbar thätig sein könne), ohne ihn zu erfüllen (d. i. materiellen Substanzen darin Widerstand zu leisten). Auch würde eine solche immaterielle Substanz nicht ausgedehnt genannt werden müssen, so wenig wie es die Einheiten der Materie sind; denn nur dasjenige, was abgesondert von allem und für sich allein existirend einen Raum einnimmt, ist ausgedehnt; die Substanzen aber, welche Elemente der Materie sind, nehmen einen Raum nur durch die äussere Wirkung in andere ein, für sich besonders aber, wo keine anderen Dinge in Verknüpfung mit ihnen gedacht werden, und da in ihnen selbst auch nichts ausser

einander Befindliches anzutreffen ist, enthalten sie keinen Raum. Dieses gilt von Körperelementen. Dieses würde auch von geistigen Naturen gelten. Die Grenzen der Ausdehnung bestimmen die Figur. An ihnen würde also keine Figur gedacht werden können. Dieses sind schwer einzusehende Gründe der vermutheten Möglichkeit immaterieller Wesen in dem Weltganzen. Wer im Besitze leichterer Mittel ist, die zu dieser Einsicht führen können, der versage seinen Unterricht einem Lernbegierigen nicht, vor dessen Augen im Fortschritt der Untersuchung sich öfters Alpen erheben, wo Andere einen ebenen und gemächlichen Fusssteig vor sich sehen, den sie fortwandern oder zu wandern glauben.

Gesetzt nun, man hätte bewiesen, die Seele des Menschen sei ein Geist (wiewohl aus dem Vorigen zu sehen ist, dass ein solcher Beweis noch niemals geführt worden), so würde die nächste Frage, die man thun könnte, etwa diese sein: wo ist der Ort dieser menschlichen Seele in der Körperwelt? Ich würde antworten: derjenige Körper, dessen Veränderungen meine Veränderungen sind, dieser Körper ist mein Körper, und der Ort desselben ist zugleich mein Ort. Setzt man die Frage weiter fort: wo ist dein Ort (der Seele) in diesem Körper? so würde ich etwas Verfängliches in dieser Frage vermuthen. Denn man bemerkt leicht, dass darin etwas schon vorausgesetzt werde, was nicht durch Erfahrung bekannt ist, sondern vielleicht auf eingebildeten Schlüssen beruht: nämlich dass mein denkendes Ich in einem Orte sei, der von den Oertern anderer Theile desjenigen Körpers, der zu meinem Selbst gehört, unterschieden wäre. Niemand aber ist sich eines besondern Orts in seinem Körper unmittelbar bewusst, sondern desjenigen, den er als Mensch in Ansehung der Welt umher einnimmt. Ich würde mich also an der gemeinen Erfahrung halten und vorläufig sagen: wo ich empfinde, da bin ich. Ich bin ebenso unmittelbar in der Fingerspitze, wie in dem Kopfe. Ich bin es selbst, der in der Ferse leidet, und welchem das Herz im Affekte klopft. Ich fühle den schmerzhaftesten Eindruck nicht an einer Gehirnnerve, wenn mich mein Leichdorn peinigt, sondern am Ende meiner Zehen. Keine Erfahrung lehrt mich einige Theile meiner Empfindung von mir für entfernt zu halten, mein untheilbares Ich in

ein mikroskopisch kleines Plätzchen des Gehirns zu versperren, um von da aus den Hebezeug meiner Körpermaschine in Bewegung zu setzen, oder dadurch selbst getroffen zu werden. Daher würde ich einen strengen Beweis verlangen, um dasjenige ungereimt zu finden, was die Schullehrer sagten: meine Seele ist ganz im ganzen Körper und ganz in jedem seiner Theile. Der gesunde Verstand bemerkt oft die Wahrheit eher, als er die Gründe einsieht, dadurch er sie beweisen oder erläutern kann. Der Einwurf würde mich auch nicht gänzlich irre machen, wenn man sagte, dass ich auf solche Art die Seele ausgedehnt und durch den ganzen Körper verbreitet gedächte, so ungefähr, wie sie den Kindern in der gemalten Welt abgebildet wird. Denn ich würde dies Hinderniss dadurch wegräumen, dass ich bemerkte: die unmittelbare Gegenwart in einem ganzen Raume beweise nur eine Sphäre der äussern Wirksamkeit, aber nicht eine Vielheit innerer Theile, mithin auch keine Ausdehnung oder Figur, als welche nur stattfinden, wenn in einem Wesen für sich allein gesetzt ein Raum ist, d. i. Theile anzutreffen sind, die sich ausserhalb einander befinden. Endlich würde ich entweder dieses Wenige von der geistigen Eigenschaft meiner Seele wissen, oder, wenn man es nicht einwilligte, auch zufrieden sein, davon gar nichts zu wissen.

Wollte man diesen Gedanken die Unbegreiflichkeit, oder, welches bei den Meisten für einerlei gilt, ihre Unmöglichkeit vorrücken, so könnte ich es auch geschehen lassen. Alsdann würde ich mich zu den Füssen dieser Weisen niederlassen, um sie also reden zu hören. Die Seele des Menschen hat ihren Sitz im Gehirne, und ein unbeschreiblich kleiner Platz in demselben ist ihr Aufenthalt.*) Daselbst empfindet sie, wie die Spinne im

*) Man hat Beispiele von Verletzungen, dadurch ein guter Theil des Gehirns verloren worden, ohne dass es dem Menschen das Leben oder die Gedanken gekostet hat. Nach der gemeinen Vorstellung, die ich hier anführe, würde ein Atomus desselben haben dürfen entführt oder aus der Stelle gerückt werden, um in einem Augenblick den Menschen zu entseelen. Die herrschende Meinung, der Seele einen Platz im Gehirne anzuweisen, scheint hauptsächlich ihren Ursprung darin zu

Mittelpunkt ihres Gewebes, die Nerven des Gehirns stossen oder erschüttern sie, dadurch verursachen sie aber, dass nicht dieser unmittelbare Eindruck, sondern der, so auf ganz entlegene Theile des Körpers geschieht, jedoch als ein ausserhalb dem Gehirne gegenwärtiges Objekt vorgestellt wird. Aus diesem Sitze bewegt sie auch die Seile und Hebel der ganzen Maschine, und verursacht willkürliche Bewegungen nach ihrem Belieben. Dergleichen Sätze lassen sich nur sehr seicht oder gar nicht beweisen und, weil die Natur der Seele im Grunde nicht bekannt genug ist, auch nur ebenso schwach widerlegen. Ich würde also mich in keine Schulgezänke einlassen, wo gemeiniglich beide Theile alsdann am meisten zu sagen haben, wenn sie von ihrem Gegenstande gar nichts verstehen; sondern ich würde lediglich den Folgerungen nachgehen, auf die mich eine Lehre dieser Art leiten

---

haben, dass man bei starkem Nachsinnen deutlich fühlt, dass die Gehirnnerven angestrengt werden. Allein wenn dieser Schluss richtig wäre, so würde er auch noch andere Oerter der Seele beweisen. In der Bangigkeit oder der Freude scheint die Empfindung ihren Sitz im Herzen zu haben. Viele Affekten, ja die mehresten äussern ihre Hauptstärke im Zwerchfell. Das Mitleiden bewegt die Eingeweide, und andere Instinkte äussern ihren Ursprung und Empfindsamkeit in andern Organen. Die Ursache, die da macht, dass man die nachdenkende Seele vornehmlich im Gehirne zu empfinden glaubt, ist vielleicht dieses. Alles Nachsinnen erfordert die Vermittelung der Zeichen für die zu erweckenden Ideen, um in deren Begleitung und Unterstützung diesen den erforderlichen Grad der Klarheit zu geben. Die Zeichen unserer Vorstellungen aber sind vornehmlich solche, die entweder durchs Gehör oder das Gesicht empfangen sind, welche beide Sinne durch die Eindrücke im Gehirne bewegt werden, indem ihre Organe auch diesem Theile am nächsten liegen. Wenn nun die Erweckung dieser Zeichen, welche Cartesius *ideas materiales* nennt, eigentlich eine Reizung der Nerven zu einer ähnlichen Bewegung mit derjenigen ist, welche die Empfindung ehedem hervorbrachte, so wird das Gewebe des Gehirns im Nachdenken vornehmlich genöthigt werden, mit vormaligen Eindrücken harmonisch zu beben und dadurch ermüdet werden. Denn wenn das Denken zugleich affektvoll ist, so empfindet man nicht allein Anstrengungen des Gehirns, sondern zugleich Angriffe der reizbaren Theile, welche sonst mit den Vorstellungen der in Leidenschaft versetzten Seele in Sympathie stehen.

kann. Weil also nach denen mir angepriesenen Sätzen meine Seele, in der Art, wie sie im Raume gegenwärtig ist, von jedem Element der Materie nicht unterschieden wäre, und die Verstandeskraft eine innere Eigenschaft ist, welche ich in diesen Elementen doch nicht wahrnehmen könnte, wenngleich selbige in ihnen allen angetroffen würde, so könnte kein tauglicher Grund angeführt werden, weswegen nicht meine Seele eine von den Substanzen sei, welche die Materie ausmachen, und warum nicht ihre besonderen Erscheinungen lediglich von dem Orte herrühren sollten, den sie in einer künstlichen Maschine, wie der thierische Körper ist, einnimmt, wo die Nervenvereinigung der inneren Fähigkeit des Denkens und der Willkür zu Statten kommt. Alsdann aber würde man kein eigenthümliches Merkmal der Seele mehr mit Sicherheit erkennen, welches sie von dem rohen Grundstoffe der körperlichen Naturen unterschiede, und Leibniz's scherzhafter Einfall, nach welchem wir vielleicht im Kaffee Atome verschluckten, woraus Menschenseelen werden sollen, wäre nicht mehr ein Gedanke zum Lachen. Würde aber auf solchen Fall dieses denkende Ich nicht dem gemeinen Schichsale materieller Naturen unterworfen sein, und wie es durch den Zufall aus dem Chaos aller Elemente gezogen worden, um eine thierische Maschine zu beleben, warum sollte es, nachdem diese zufällige Vereinigung aufgehört hat, nicht auch künftig dahin wiederum zurückkehren? Es ist bisweilen nöthig, den Denker, der auf unrechtem Wege ist, durch die Folgen zu erschrecken, damit er aufmerksamer auf die Grundsätze werde, durch welche er sich gleichsam träumend hat fortführen lassen.

Ich gestehe, dass ich sehr geneigt sei, das Dasein immaterieller Naturen in der Welt zu behaupten und meine Seele selbst in die Klasse dieser Wesen zu versetzen.*) Alsdann aber wie geheimnissvoll wird nicht

---

*) Der Grund hievon, der mir selbst sehr dunkel ist und wahrscheinlicherweise auch so bleiben wird, trifft zugleich auf das empfindende Wesen in den Thieren. Was in der Welt ein Prinzipium des Lebens enthält, scheint immaterieller Natur zu sein. Denn alles Leben beruht auf dem inneren Vermögen, sich selbst nach Willkür zu bestimmen. Da hingegen das wesentliche Merkmal der Materie in der Erfüllung

die Gemeinschaft zwischen einem Geiste und einem Körper? aber wie natürlich ist nicht zugleich diese Unbegreiflichkeit, da unsere Begriffe äusserer Handlungen von denen der Materie abgezogen worden und jederzeit mit den Bedingungen des Druckes oder Stosses verbunden sind, die hier nicht stattfinden. Denn wie sollte wohl eine immaterielle Substanz der Materie im Wege liegen, damit diese in ihrer Bewegung auf einen Geist stosse, und wie können körperliche Dinge Wirkungen auf ein fremdes Wesen ausüben, das ihnen nicht Undurchdringlichkeit entgegenstellt, oder welches sie auf keine Weise hindert, sich in demselben Raume, darin es gegenwärtig ist, zugleich zu befinden? Es scheint, ein geistiges Wesen sei der Materie innigst gegenwärtig, mit der es verbunden ist, und wirke nicht auf diejenigen Kräfte der Elemente, womit diese unter einander in Verhältnissen sind, sondern auf das innere Prinzipium ihres Zustandes. Denn eine jede Substanz, selbst ein einfaches Element der Materie, muss doch irgend eine innere Thätigkeit als den Grund der äusserlichen Wirksamkeit haben, wenn ich gleich nicht anzugeben weiss, worin solche bestehe.*) Anderer-

---

des Raumes durch eine nothwendige Kraft besteht, die durch äussere Gegenwirkung beschränkt ist; daher der Zustand Alles dessen, was materiell ist, äusserlich abhangend und gezwungen ist, diejenigen Naturen aber, die selbstthätig und aus ihrer innern Kraft wirksam den Grund des Lebens enthalten sollen, kurz diejenigen, deren eigene Willkür sich von selber zu bestimmen und zu verändern vermögend ist, schwerlich materieller Natur sein können. Man kann vernünftigerweise nicht verlangen, dass eine so unbekannte Art Wesen, die man mehrentheils nur hypothetisch erkennt, in den Abtheilungen ihrer verschiedenen Gattungen sollte begriffen werden; zum wenigsten sind diejenigen immateriellen Wesen, die den Grund des thierischen Lebens enthalten, von denjenigen unterschieden, die in ihrer Selbstthätigkeit Vernunft begreifen und Geister genannt werden.

*) Leibniz sagte, dieser innere Grund aller seiner äusseren Verhältnisse und ihrer Veränderungen sei eine Vorstellungskraft, und spätere Philosophen empfingen diesen unausgeführten Gedanken mit Gelächter. Sie hätten aber nicht übel gethan, wenn sie vorher bei sich überlegt hätten, ob denn eine Substanz, wie ein einfacher Theil der Materie ist, ohne allen inneren Zustand möglich sei, und wenn sie denn diesen

seits würde bei solchen Grundsätzen die Seele auch in diesen innern Bestimmungen als Wirkungen den Zustand des Universum anschauend erkennen, der die Ursache derselben ist. Welche Nothwendigkeit aber verursache, dass ein Geist und ein Körper zusammen Eines ausmache, und welche Gründe bei gewissen Zerstörungen diese Einheit wiederum aufheben, diese Fragen übersteigen nebst verschiedenen anderen sehr weit meine Einsicht, und wie wenig ich auch sonst dreist bin, meine Verstandesfähigkeit an den Geheimnissen der Natur zu messen, so bin ich gleichwohl zuversichtlich genug, keinen noch so fürchterlich ausgerüsteten Gegner zu scheuen (wenn ich sonst einige Neigung zum Streiten hätte), um in diesem Falle mit ihm den Versuch der Gegengründe im Widerlegen zu machen, der bei den Gelehrten eigentlich die Geschicklichkeit ist, einander das Nichtwissen zu demonstriren. [z])

Zweites Hauptstück.

Ein Fragment der geheimen Philosophie, die Gemeinschaft mit der Geisterwelt zu eröffnen.

Der Initiat hat schon den groben und an den äusserlichen Sinnen klebenden Verstand zu höheren und abgezogenen Begriffen gewöhnt, und nun kann er geistige und von körperlichem Zeuge enthüllte Gestalten in derjenigen Dämmerung sehen, womit das schwache Licht der Metaphysik das Reich der Schatten sichtbar macht. Wir wollen daher nach der beschwerlichen Vorbereitung, welche überstanden ist, uns auf den gefährlichen Weg wagen.

---

etwa nicht ausschliessen wollten, so würde ihnen obgelegen haben, irgend einen andern möglichen inneren Zustand zu ersinnen, als den der Vorstellungen und der Thätigkeiten, die von ihnen abhängend seien. Jedermann sieht von selber, dass, wenn man auch den einfachen Elementartheilen der Materie ein Vermögen dunkler Vorstellungen zugesteht, daraus noch keine Vorstellungskraft der Materie selbst erfolge, weil viel Substanzen von solcher Art, in einem Ganzen verbunden, doch niemals eine denkende Einheit ausmachen können.

— Ibant obscuri sub nocte per umbras,
Perque domos Ditis vacuas et inania regna.*)
Virgilius.

Die todte Materie, welche den Weltraum erfüllt, ist ihrer eigenthümlichen Natur nach im Stande der Trägheit und der Beharrlichkeit in einerlei Zustande, sie hat Solidität, Ausdehnung und Figur, und ihre Erscheinungen, die auf allen diesen Gründen beruhen, lassen eine physische Erklärung zu, die zugleich mathematisch ist und zusammen mechanisch genannt wird. Wenn man andererseits seine Achtsamkeit auf diejenige Art Wesen richtet, welche den Grund des Lebens in dem Weltganzen enthalten, die um deswillen nicht von der Art sind, dass sie als Bestandtheile den Klumpen und die Ausdehnung der leblosen Materie vermehren, noch von ihr nach den Gesetzen der Berührung und des Stosses leiden, sondern vielmehr durch innere Thätigkeit sich selbst und überdem den todten Stoff der Natur rege machen, so wird man, wo nicht mit der Deutlichkeit einer Demonstration, doch wenigstens mit der Vorempfindung eines nicht ungeübten Verstandes, sich von dem Dasein immaterieller Wesen überredet finden, deren besondere Wirkungsgesetze pneumatisch, und sofern die körperlichen Wesen Mittelursachen ihrer Wirkungen in der materiellen Welt sind, organisch genannt werden. Da diese immateriellen Wesen selbstthätige Prinzipien sind, mithin Substanzen und für sich bestehende Naturen, so ist diejenige Folge auf die man zunächst geräth, diese: dass sie, unter einander unmittelbar vereinigt, vielleicht ein grosses Ganze ausmachen mögen, welches man die immaterielle Welt *(mundus intelligibilis)* nennen kann. Denn mit welchem Grunde der Wahrscheinlichkeit wollte man wohl behaupten, dass dergleichen Wesen von einander ähnlicher Natur nur vermittelst anderer (körperlicher Dinge) von fremder Beschaffenheit in Gemeinschaft stehen könnten, indem dieses Letztere noch viel räthselhafter als das Erste ist.

Diese immaterielle Welt kann also als ein für sich bestehendes Ganze angesehen werden, deren Theile unter

*) In dunkler Nacht wanderten sie zwischen Schatten, leeren Häusern der Reichen und verlassenen Herrschaften. A. d. H.

einander in wechselseitiger Verknüpfung und Gemeinschaft stehen, auch ohne Vermittelung körperlicher Dinge, so dass diese letztere Verhältniss zufällig ist und nur einigen zukommen darf, ja, wo sie auch angetroffen wird, nicht hindert, dass nicht eben die immateriellen Wesen, welche durch die Vermittelung der Materie in einander wirken, ausser diesem noch in einer besondern und durchgängigen Verbindung stehen und jederzeit unter einander als immaterielle Wesen wechselseitige Einflüsse ausüben, so dass das Verhältniss derselben vermittelst der Materie nur zufällig und auf einer besondern göttlichen Anstalt beruht, jene hingegen natürlich und unauflöslich ist.

Indem man denn auf solche Weise alle Prinzipien des Lebens in der ganzen Natur als so viel unkörperliche Substanzen unter einander in Gemeinschaft, aber auch zum Theil mit der Materie vereinigt zusammennimmt, so gedenkt man sich ein grosses Ganze der immateriellen Welt; eine unermessliche, aber unbekannte Stufenfolge von Wesen und thätigen Naturen, durch welche der todte Stoff der Körperwelt allein belebt wird. Bis auf welche Glieder aber der Natur Leben ausgebreitet sei, und welche diejenigen Grade desselben seien, die zunächst an die völlige Leblosigkeit grenzen, ist vielleicht unmöglich, jemals mit Sicherheit auszumachen. Der Hylozoismus belebt Alles, der Materialismus dagegen, wenn er genau erwogen wird, tödtet Alles. Maupertuis mass den organischen Nahrungstheilchen aller Thiere den niedrigsten Grad Leben bei; andere Philosophen sehen an ihnen nichts, als todte Klumpen, welche nur dienen, den Hebezeug der thierischen Maschinen zu vergrössern. Das ungezweifelte Merkmal des Lebens an dem, was in unsere äusseren Sinne fällt, ist wohl die freie Bewegung, die da blicken lässt, dass sie aus Willkür entsprungen sei; allein der Schluss ist nicht sicher, dass, wo dieses Merkmal nicht angetroffen wird, auch kein Grad des Lebens befindlich sei. Boerhave sagt an einem Orte: das Thier ist eine Pflanze, die ihre Wurzeln im Magen (inwendig) hat. Vielleicht könnte ein Anderer ebenso ungetadelt mit diesen Begriffen spielen und sagen: die Pflanze ist ein Thier, das seinen Magen in der Wurzel (äusserlich) hat. Daher auch den letzteren die Organe der willkürlichen Bewegung und mit ihnen die

äusserlichen Merkmale des Lebens fehlen können, die doch den ersteren nothwendig sind, weil ein Wesen, welches die Werkzeuge seiner Ernährung in sich hat, sich selbst seinem Bedürfniss gemäss muss bewegen können, dasjenige aber, an welchem diese ausserhalb und in dem Elemente seiner Unterhaltung eingesenkt sind, schon genugsam durch äussere Kräfte erhalten wird und, wenn es gleich ein Prinzipium des inneren Lebene in der Vegetation enthält, doch keine organische Einrichtung zur äusserlichen willkürlichen Thätigkeit bedarf. Ich verlange nichts von Allem diesen aus Beweisgründen; denn ausserdem, dass ich sehr wenig zum Vortheil von dergleichen Muthmassungen würde zu sagen haben, so haben sie noch als bestäubte, veraltete Grillen den Spott der Mode wider sich. Die Alten glaubten nämlich dreierlei Art von Leben annehmen zu können, das pflanzenartige, das thierische und das vernünftige. Wenn sie die drei immateriellen Prinzipien derselben in dem Menschen vereinigten, so möchten sie wohl Unrecht haben; wenn sie aber solche unter die dreierlei Gattungen der wachsenden und Ihresgleichen erzeugenden Geschöpfe vertheilten, so sagten sie freilich wohl etwas Unerweisliches, aber darum noch nicht Ungereimtes, vornehmlich in dem Urtheile Desjenigen, der das besondere Leben der von einigen Thieren abgetrennten Theile, die Irritabilität, die so wohl erwiesene, aber auch zugleich so unerklärliche Eigenschaft der Fasern eines thierischen Körpers und einiger Gewächse, und endlich die nahe Verwandtschaft der Polypen und anderer Zoophyten mit den Gewächsen in Betracht ziehen wollte. Uebrigens ist die Berufung auf immaterielle Prinzipien eine Zuflucht der faulen Philosophie, und darum auch die Erklärungsart in diesem Geschmacke nach aller Möglichkeit zu vermeiden, damit diejenigen Gründe der Welterscheinungen, welche auf den Bewegungsgesetzen der blossen Materie beruhen, und welche auch einzig und allein der Begreiflichkeit fähig sind, in ihrem ganzen Umfange erkannt werden. Gleichwohl bin ich überzeugt, dass Stahl, welcher die thierischen Veränderungen gerne organisch erklärt, oftmals der Wahrheit näher sei als Hofmann, Boerhave u. A. m., welche die immateriellen Kräfte aus dem Zusammenhange lassen, sich an die mechanischen Gründe

halten und hierin einer mehr philosophischen Methode folgen, die wohl bisweilen fehlt, aber mehrmals zutrifft, und die auch allein in der Wissenschaft von nützlicher Anwendung ist, wenn andererseits von dem Einflusse der Wesen von unkörperlicher Natur höchstens nur erkannt werden kann, dass er da sei, niemals aber, wie er zugehe, und wie weit sich seine Wirksamkeit erstrecke.

So würde denn also die immaterielle Welt zuerst alle erschaffene Intelligenzen, deren einige mit der Materie zu einer Person verbunden sind, andere aber nicht, in sich befassen, überdem die empfindenden Subjekte in allen Thierarten und endlich alle Prinzipien des Lebens, welche sonst noch in der Natur wo sein mögen, ob dieses sich gleich durch keine äusserlichen Kennzeichen der willkürlichen Bewegung offenbarte. Alle diese immateriellen Naturen, sage ich, sie mögen nun ihre Einflüsse in der Körperwelt ausüben oder nicht, alle vernünftigen Wesen, deren zufälliger Zustand thierisch ist, es sei hier auf der Erde oder in andern Himmelskörpern, sie mögen den rohen Zeug der Materie jetzt oder künftig beleben oder ehedem belebt haben, würden nach diesen Begriffen in einer ihrer Natur gemässen Gemeinschaft stehen, die nicht auf den Bedingungen beruht, wodurch das Verhältniss der Körper eingeschränkt ist, und wo die Entfernung der Oerter oder der Zeitalter, welche in der sichtbaren Welt die grosse Kluft ausmacht, die alle Gemeinschaft aufhebt, verschwindet. Die menschliche Seele würde daher schon in dem gegenwärtigen Leben als verknüpft mit zweien Welten zugleich müssen angesehen werden, von welchen sie, sofern sie zur persönlichen Einheit mit einem Körper verbunden ist, die materielle allein klar empfindet, dagegen als ein Glied der Geisterwelt die reinen Einflüsse immaterieller Naturen empfängt und ertheilt, so dass, sobald jene Verbindung aufgehört hat, die Gemeinschaft, darin sie jederzeit mit geistigen Naturen steht, allein übrig bleibt und sich ihrem Bewusstsein zum klaren Anschauen eröffnen müsste.*)

---

*) Wenn man von dem Himmel als dem Sitze der Seligen redet, so setzt die gemeine Vorstellung ihn gern über sich, hoch in dem unermesslichen Weltraume. Man bedenkt aber nicht, dass unsere Erde aus diesen Gegenden angesehen, auch

Es wird mir nachgerade beschwerlich, immer die behutsame Sprache der Vernunft zu führen. Warum sollte es mir nicht auch erlaubt sein, im akademischen Tone zu reden, der entscheidender ist und sowohl den Verfasser als den Leser des Nachdenkens überhebt, welches über lang oder kurz Beide nur zu einer verdriesslichen Unentschlossenheit führen muss. Es ist demnach so gut als demonstrirt, oder: es könnte leichtlich bewiesen werden, wenn man weitläuftig sein wollte, oder noch besser: es wird künftig, ich weiss nicht, wo oder wann, noch bewiesen werden, dass die menschliche Seele auch in diesem Leben in einer unauflöslich verknüpften Gemeinschaft mit allen immateriellen Naturen der Geisterwelt stehe, dass sie wechselsweise in diese wirke und von ihnen Eindrücke empfange, deren sie sich aber als Mensch nicht bewusst ist, so lange Alles wohl steht. Andererseits ist es auch wahrscheinlich, dass die geistigen Naturen unmittelbar keine sinnliche Empfindung von der Körperwelt mit Bewusstsein haben können, weil sie mit keinem Theil der Materie zu einer Person verbunden sind, um sich vermittelst desselben ihres Orts in dem materiellen Weltganzen und durch künstliche Organe des Verhältnisses der ausgedehnten Wesen gegen sich und gegen einander bewusst zu werden, dass sie aber wohl in die

---

als einer von den Sternen des Himmels erscheine, und dass die Bewohner anderer Welten mit ebenso gutem Grunde nach uns hin zeigen könnten und sagen: sehet da den Wohnplatz ewiger Freuden und einen himmlischen Aufenthalt, welcher zubereitet ist, uns dereinst zu empfangen. Ein wunderlicher Wahn nämlich macht, dass der hohe Flug, den die Hoffnung nimmt, immer mit dem Begriffe des Steigens verbunden ist, ohne zu bedenken, dass, so hoch man auch gestiegen ist, man doch wieder sinken müsse, um allenfalls in einer andern Welt festen Fuss zu fassen. Nach den angeführten Begriffen aber würde der Himmel eigentlich die Geisterwelt sein, oder, wenn man will, der selige Theil derselben, und diese würde man weder über sich noch unter sich zu suchen haben, weil ein solches immaterielles Ganze nicht nach den Entfernungen oder Nahheiten gegen körperliche Dinge, sondern in geistigen Verknüpfungen seiner Theile unter einander vorgestellt werden muss, wenigstens die Glieder derselben sich nur nach solchen Verhältnissen ihrer selbst bewusst sind.

Seelen der Menschen als Wesen von einerlei Natur einfliessen können und auch wirklich jederzeit mit ihr in wechselseitiger Gemeinschaft stehen, doch so, dass in der Mittheilung der Vorstellung diejenigen, welche die Seele als ein von der Körperwelt abhängendes Wesen in sich enthält, nicht in andere geistige Wesen, und die Begriffe der letzteren, als anschauende Vorstellungen von immateriellen Dingen, nicht in das klare Bewusstsein des Menschen übergehen können, wenigstens nicht in ihrer eigentlichen Beschaffenheit, weil die Materialien zu beiderlei Ideen von verschiedener Art sind.

Es würde schön sein, wenn eine dergleichen systematische Verfassung der Geisterwelt, als wir sie vorstellen, nicht lediglich aus dem Begriffe von der geistigen Natur überhaupt, der gar zu sehr hypothetisch ist, sondern aus irgend einer wirklichen und allgemein zugestandenen Beobachtung könnte geschlossen oder auch nur wahrscheinlich vermuthet werden. Daher wage ich es, auf die Nachsicht des Lesers, einen Versuch von dieser Art hier einzuschalten, der zwar etwas ausser meinem Wege liegt und auch von der Evidenz weit genug entfernt ist, gleichwohl aber zu nicht unangenehmen Vermuthungen Anlass zu geben scheint.

Unter den Kräften, die das menschliche Herz bewegen, scheinen einige der mächtigsten ausserhalb demselben zu liegen, die also nicht etwa als blosse Mittel sich auf Eigennützigkeit und Privatbedürfniss, als auf ein Ziel, das innerhalb dem Menschen selbst liegt, beziehen, sondern welche machen, dass die Tendenzen unserer Regungen den Brennpunkt ihrer Vereinigung ausser uns in andere vernünftige Wesen versetzen; woraus ein Streit zweier Kräfte entspringt, nämlich der Eigenheit, die Alles auf sich bezieht, und der Gemeinnützigkeit, dadurch das Gemüth gegen Andere ausser sich getrieben oder gezogen wird. Ich halte mich bei dem Triebe nicht auf, vermöge dessen wir so stark und so allgemein am Urtheile Anderer hängen und fremde Billigung oder Beifall zur Vollendung des unsrigen von uns selbst so nöthig zu sein erachten, woraus, wenngleich bisweilen ein übelverstandener Ehren-

wahn entspringt, dennoch selbst in der uneigennützigsten und wahrhaftesten Gemüthsart ein geheimer Zug verspürt wird, dasjenige, was man für sich selbst als gut oder wahr erkennt, mit dem Urtheil Anderer zu vergleichen und einstimmig zu machen; imgleichen eine jede menschliche Seele auf dem Erkenntnisswege gleichsam anzuhalten, wenn sie einen andern Fusssteig zu gehen scheint, als den wir eingeschlagen haben; welches Alles vielleicht eine empfundene Abhängigkeit unserer eigenen Urtheile vom allgemeinen menschlichen Verstande ist, und ein Mittel wird, dem ganzen denkenden Wesen eine Art von Vernunfteinheit zu verschaffen.

Ich übergehe aber diese sonst nicht unerhebliche Betrachtung und halte mich für jetzt an eine andere, welche einleuchtender und beträchtlicher ist, so viel es unsere Absicht betrifft. Wenn wir äussere Dinge auf unser Bedürfniss beziehen, so können wir dieses nicht thun, ohne uns zugleich durch eine gewisse Empfindung gebunden und eingeschränkt zu fühlen, die uns merken lässt, dass in uns gleichsam ein fremder Wille wirksam sei und unser eigenes Belieben die Bedingung von äusserer Beistimmung nöthig habe. Eine geheime Macht nöthigt uns, unsere Absicht zugleich auf Anderer Wohl oder nach fremder Willkür zu richten, ob dieses gleich öfters ungern geschieht und der eigennützigen Neigung stark widerstreitet, und der Punkt, wohin die Richtungslinien unserer Triebe zusammenlaufen, ist also nicht blos in uns, sondern es sind noch Kräfte, die uns bewegen, in dem Wollen Anderer ausser uns. Daher entspringen die sittlichen Antriebe, die uns oft wider den Dank des Eigennutzes fortreissen, das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwächere der Gütigkeit, deren jede uns manche Aufopferung abdringt, und obgleich beide dann und wann durch eigennützige Neigung überwogen werden, doch nirgend in der menschlichen Natur ermangeln, ihre Wirklichkeit zu äussern. Dadurch sehen wir uns in den geheimsten Bewegungsgründen abhängig von der Regel des allgemeinen Willens, und es entspringt daraus in der Welt aller denkenden Naturen eine moralische Einheit und systematische Verfassung nach blos geistigen Gesetzen. Will man diese in uns empfundene Nöthigung unseres Willens zur Einstimmung mit dem allgemeinen

Willen das **sittliche Gefühl** nennen, so redet man davon nur als von einer Erscheinung dessen, was in uns wirklich vorgeht, ohne die Ursachen derselben auszumachen. So nannte **Newton** das sichere Gesetz der Bestrebungen aller Materie, sich einander zu nähern, die **Gravitation** derselben, indem er seine mathematischen Demonstrationen nicht in eine verdriessliche Theilnehmung an philosophischen Streitigkeiten verflechten wollte, die sich über die Ursache derselben ereignen können. Gleichwohl trug er kein Bedenken, diese Gravitation als eine wahre Wirkung einer allgemeinen Thätigkeit der Materie in einander zu behandeln, und gab ihr daher auch den Namen der **Anziehung**. Sollte es nicht möglich sein, die Erscheinung der sittlichen Antriebe in den denkenden Naturen, wie solche sich auf einander wechselsweise beziehen, gleichfalls als die Folge einer wahrhaftig thätigen Kraft, dadurch geistige Naturen in einander einfliessen, vorzustellen, so dass das sittliche Gefühl diese **empfundene Abhängigkeit** des Privatwillens vom allgemeinen Willen wäre und eine Folge der natürlichen und allgemeinen Wechselwirkung, dadurch die immaterielle Welt ihre sittliche Einheit erlangt, indem sie sich nach den Gesetzen dieses ihr eigenen Zusammenhanges zu einem System von geistiger Vollkommenheit bildet? Wenn man diesen Gedanken so viel Scheinbarkeit zugesteht, als erforderlich ist, um die Mühe zu verdienen, sie an ihren Folgen zu messen, so wird man vielleicht durch den Reiz derselben unvermerkt in einige Parteilichkeit gegen sie verflochten werden. Denn es scheinen in diesem Falle die Unregelmässigkeiten mehrentheils zu verschwinden, die sonst bei dem Widerspruch der moralischen und physischen Verhältnisse der Menschen hier auf der Erde so befremdlich in die Augen fallen. Alle Moralität der Handlungen kann nach der Ordnung der Natur niemals ihre vollständige Wirkung in dem leiblichen Leben des Menschen haben, wohl aber in der Geisterwelt nach pneumatischen Gesetzen. Die wahren Absichten, die geheimen Beweggründe vieler aus Ohnmacht fruchtlosen Bestrebungen, der Sieg über sich selbst, oder auch bisweilen die verborgenen Tücke bei scheinbarlich guten Handlungen sind mehrentheils für den physischen Erfolg in dem körperlichen Zustande verloren, sie würden aber

auf solche Weise in der immateriellen Welt als fruchtbare Gründe angesehen werden müssen, und in Ansehung ihrer nach pneumatischen Gesetzen zufolge der Verknüpfung des Privatwillens und des allgemeinen Willens, d. i. der Einheit und des Ganzen der Geisterwelt eine der sittlichen Beschaffenheit der freien Willkür angemessene Wirkung ausüben oder auch gegenseitig empfangen. Denn weil das Sittliche der That den innern Zustand des Geistes betrifft, so kann es auch natürlicherweise nur in der unmittelbaren Gemeinschaft der Geister die der ganzen Moralität adäquate Wirkung nach sich ziehen. Dadurch würde es nun geschehen, dass die Seele des Menschen schon in diesem Leben, dem sittlichen Zustande zufolge, ihre Stelle unter den geistigen Substanzen des Universum einnehmen müsste, so wie nach den Gesetzen der Bewegung die Materien des Weltraumes sich in solche Ordnung gegen einander setzen, die ihren Körperkräften gemäss ist.*) Wenn denn endlich durch den Tod die Gemeinschaft der Seele mit der Körperwelt aufgehoben worden, so würde das Leben in der andern Welt nur eine natürliche Fortsetzung derjenigen Verknüpfung sein, darin sie mit ihr schon in diesem Leben gestanden war, und die gesammten Folgen der hier ausgeübten Sittlichkeit würden sich dort in den Wirkungen wiederfinden, die ein mit der ganzen Geisterwelt in unauflöslicher Gemeinschaft stehendes Wesen schon vorher daselbst nach pneumatischen Gesetzen ausgeübt hat. Die Gegenwart und die Zukunft würden also gleichsam aus einem Stücke sein und ein stetiges Ganzes ausmachen, selbst nach der Ordnung der Natur. Dieser letztere Umstand ist von besonderer Erheblichkeit. Denn in einer Vermuthung nach blossen Gründen der Vernunft ist es eine grosse

---

*) Die aus dem Grunde der Moralität entspringenden Wechselwirkungen des Menschen und der Geisterwelt, nach den Gesetzen des pneumatischen Einflusses, könnte man darein setzen, dass daraus natürlicherweise eine nähere Gemeinschaft einer guten oder bösen Seele mit guten und bösen Geistern entspringe, und jene dadurch sich selbst dem Theile der geistigen Republik zugesellten, der ihrer sittlichen Beschaffenheit gemäss ist, mit der Theilnehmung an allen Folgen, die daraus nach der Ordnung der Natur entstehen mögen.

Schwierigkeit, wenn man, um den Uebelstand zu heben, der aus der unvollendeten Harmonie zwischen der Moralität und ihren Folgen in dieser Welt entspringt, zu einem ausserordentlichen göttlichen Willen seine Zuflucht nehmen muss; weil, so wahrscheinlich auch das Urtheil über denselben nach unseren Begriffen von der göttlichen Weisheit sein mag, immer ein starker Verdacht übrig bleibt, dass die schwachen Begriffe unseres Verstandes vielleicht auf den Höchsten sehr verkehrt übertragen worden, da des Menschen Obliegenheit nur ist, von dem göttlichen Willen zu urtheilen aus der Wohlgereimtheit, die er wirklich in der Welt wahrnimmt, oder welche er nach der Regel der Analogie, gemäss der Naturordnung, darin vermuthen kann; nicht aber nach dem Entwurfe seiner eigenen Weisheit, den er zugleich dem göttlichen Willen zur Vorschrift macht, befugt ist, neue und willkürliche Anordnungen in der gegenwärtigen oder künftigen Welt zu ersinnen.

Wir lenken nunmehr unsere Betrachtung wiederum in den vorigen Weg ein und nähern uns dem Ziele, welches wir uns vorgesetzt hatten. Wenn es sich mit der Geisterwelt und dem Antheile, den unsere Seele an ihr hat, so verhält, wie der Abriss, den wir ertheilten, ihn vorstellt, so scheint fast nichts befremdlicher zu sein, als dass die Geistergemeinschaft nicht eine ganz allgemeine und gewöhnliche Sache ist, und das Ausserordentliche betrifft fast mehr die Seltenheit der Erscheinungen als die Möglichkeit derselben. Diese Schwierigkeit lässt sich indessen ziemlich gut heben und ist zum Theil auch schon gehoben worden. Denn die Vorstellung, die die Seele des Menschen von sich selbst als einem Geiste durch ein immaterielles Anschauen hat, indem sie sich in Verhältniss gegen Wesen von ähnlicher Natur betrachtet, ist von derjenigen ganz verschieden, da ihr Bewusstsein sich selbst als einen Menschen vorstellt, durch ein Bild, das seinen Ursprung aus dem Eindrucke körperlicher Organe hat, und welches Verhältniss gegen keine anderen, als materielle Dinge, vorgestellt wird. Es ist demnach zwar einerlei Subjekt, was der sichtbaren und unsichtbaren

Welt zugleich als ein Glied angehört, aber nicht ebendieselbe Person, weil die Vorstellungen der einen, ihrer verschiedenen Beschaffenheit wegen, keine begleitenden Ideen von denen der anderen Welt sind, und daher, was ich als Geist denke, von mir als Mensch nicht erinnert wird, und umgekehrt mein Zustand als eines Menschen in die Vorstellung meiner selbst, als eines Geistes, gar nicht hineinkommt. Uebrigens mögen die Vorstellungen von der Geisterwelt so klar und anschauend sein, wie man will,*) so ist dieses doch nicht hinlänglich, um mir deren als Mensch bewusst zu werden; wie denn sogar die Vorstellung seiner selbst (d. i. der Seele) als eines Geistes

---

*) Man kann dieses durch eine gewisse Art von zwiefacher Persönlichkeit, die der Seele selbst in Ansehung dieses Lebens zukommt, erläutern. Gewisse Philosophen glauben, sich ohne den mindesten besorglichen Einspruch auf den Zustand des festen Schlafes berufen zu können, wenn sie die Wirklichkeit dunkler Vorstellungen beweisen wollen, da sich doch nichts weiter hievon mit Sicherheit sagen lässt, als dass wir uns im Wachen keiner von denjenigen erinnern, die wir im festen Schlafe etwa mochten gehabt haben, und daraus nur so viel folgt, dass sie beim Erwachen nicht klar vorgestellt worden, nicht aber, dass sie auch damals, als wir schliefen, dunkel waren. Ich vermuthe vielmehr, dass dieselben klarer und ausgebreiteter sein mögen, als selbst die klarsten im Wachen; weil dieses bei der völligen Ruhe äusserer Sinne von einem so thätigen Wesen, als die Seele ist, zu erwarten ist, wiewohl, da der Körper des Menschen zu der Zeit nicht mit empfunden wird, beim Erwachen die begleitende Idee desselben ermangelt, welche dem vorigen Zustand der Gedanken, als ebenderselben Person gehörig zum Bewusstsein verhelfen könnte. Die Handlungen einiger Schlafwanderer, welche bisweilen in solchem Zustande mehr Verstand als sonst zeigen, ob sie sich gleich nichts davon beim Erwachen erinnern, bestätigen die Möglichkeit dessen, was ich vom festen Schlafe vermuthe. Die Träume dagegen, das ist, die Vorstellungen des Schlafenden, deren er sich beim Erwachen erinnert, gehören nicht hieher. Denn alsdann schläft der Mensch nicht völlig; er empfindet in einem gewissen Grade klar und webt seine Geisteshandlungen in die Eindrücke der äusseren Sinne. Daher er sich ihrer zum Theil nachher erinnert, aber auch an ihnen lauter wilde und abgeschmackte Chimären antrifft, wie sie es denn nothwendig sein müssen, da in ihnen Ideen der Phantasie und die der äusseren Empfindung unter einander geworfen werden.

wohl durch Schlüsse erworben wird, bei keinem Menschen aber ein anschauender und Erfahrungsbegriff ist.

Diese Ungleichartigkeit der geistigen Vorstellungen und derer, die zum leiblichen Leben des Menschen gehören, darf indessen nicht als ein so grosses Hinderniss angesehen werden, dass sie alle Möglichkeit aufhebe, sich bisweilen der Einflüsse von Seiten der Geisterwelt sogar in diesem Leben bewusst zu werden. Denn sie können in das persönliche Bewusstsein des Menschen zwar nicht unmittelbar, aber doch so übergehen, dass sie nach dem Gesetz der vergesellschaftenden Begriffe diejenigen Bilder rege machen, die mit ihnen verwandt sind, und analogische Vorstellungen unserer Sinne erwecken, die wohl nicht der geistige Begriff selber, aber doch deren Symbole sind. Denn es ist doch immer ebendieselbe Substanz, die zu dieser Welt sowohl als zu der andern wie ein Glied gehört, und beiderlei Art von Vorstellungen gehören zu demselben Subjekte und sind mit einander verknüpft. Die Möglichkeit hievon können wir einigermassen dadurch fasslich machen, wenn wir betrachten, wie unsere höheren Vernunftbegriffe, welche sich den geistigen ziemlich nähern, gewöhnlichermassen gleichsam ein körperlich Kleid annehmen, um sich in Klarheit zu setzen. Daher die moralischen Eigenschaften der Gottheit unter den Vorstellungen des Zorns, der Eifersucht, der Barmherzigkeit, der Rache u. dgl. vorgestellt werden; daher personificiren Dichter die Tugenden, Laster oder andere Eigenschaften der Natur, doch so, dass die wahre Idee des Verstandes hindurchscheint; so stellt der Geometra die Zeit durch eine Linie vor, obgleich Raum und Zeit nur eine Uebereinkunft in Verhältnissen haben und also wohl der Analogie nach, niemals aber der Qualität nach mit einander übereintreffen; daher nimmt die Vorstellung der göttlichen Ewigkeit selbst bei Philosophen den Schein einer unendlichen Zeit an, so sehr wie man sich auch hütet, beide zu vermengen; und eine grosse Ursache, weswegen die Mathematiker gemeiniglich abgeneigt sind, die Leibnizschen Monaden einzuräumen, ist wohl diese, dass sie nicht smhin können, sich an ihnen kleine Klümpchen vorzustellen. Daher ist es nicht unwahrscheinlich, dass geiutige Empfindungen in das Bewusstsein übergehen könnten, wenn sie Phantasien erregen, die mit ihnen verwandt sind.

Auf diese Art würden Ideen, die durch einen geistigen Einfluss mitgetheilt sind, sich in die Zeichen derjenigen Sprache einkleiden, die der Mensch sonst im Gebrauch hat, die empfundene Gegenwart eines Geistes in das Bild einer menschlichen Figur, Ordnung und Schönheit der immateriellen Welt in Phantasien, die unsere Sinne sonst im Leben vergnügen u. s. w.

Diese Art der Erscheinungen kann gleichwohl nicht etwas Gemeines und Gewöhnliches sein, sondern sich nur bei Personen ereignen, deren Organe *) eine ungewöhnlich grosse Reizbarkeit haben, die Bilder der Phantasie dem innern Zustande der Seele gemäss durch harmonische Bewegung mehr zu verstärken, als gewöhnlicherweise bei gesunden Menschen geschieht und auch geschehen soll. Solche seltsame Personen würden in gewissen Augenblicken mit der Apparenz mancher Gegenstände als ausser ihnen angefochten sein, welche sie für eine Gegenwart von geistigen Naturen halten würden, die auf ihre körperlichen Sinne fiele, obgleich hiebei nur ein Blendwerk der Einbildung vorgeht, doch so, dass die Ursache davon ein wahrhafter geistiger Einfluss ist, der nicht unmittelbar empfunden werden kann, sondern sich nur durch verwandte Bilder der Phantasie, welche den Schein der Empfindungen annehmen, zum Bewusstsein offenbart.

Die Erziehungsbegriffe oder auch mancher sonst eingeschlichene Wahn würden hiebei ihre Rolle spielen, wo Verblendung mit Wahrheit untermengt wird und eine wirkliche geistige Empfindung zwar zum Grunde liegt, die doch in Schattenbilder der sinnlichen Dinge umgeschaffen worden. Man wird aber auch zugeben, dass die Eigenschaft, auf solche Weise die Eindrücke der Geisterwelt in diesem Leben zum klaren Anschauen auszuwickeln, schwerlich wozu nützen könne; weil dabei die geistige Empfindung nothwendig so genau in das Hirngespinnst der Einbildung verwebt wird, dass es unmöglich sein muss, in derselben das Wahre von den groben Blendwerken, die es umgeben,

*) Ich verstehe hierunter nicht die Organe der äusseren Empfindung, sondern das Sensorium der Seele, wie man es nennt, d. i. denjenigen Theil des Gehirns, dessen Bewegung die mancherlei Bilder und Vorstellungen der denkenden Seele zu begleiten pflegt, wie die Philosophen dafür halten.

zu unterscheiden. Imgleichen würde ein solcher Zustand, da er ein verändertes Gleichgewicht in den Nerven voraussetzt, welche sogar durch die Wirksamkeit der blos geistig empfindenden Seele in unnatürliche Bewegung versetzt werden, eine wirkliche Krankheit anzeigen. Endlich würde es gar nicht befremdlich sein, an einem Geisterseher zugleich einen Phantasten anzutreffen, zum wenigsten in Ansehung der begleitenden Bilder von diesen seinen Erscheinungen, weil Vorstellungen, die ihrer Natur nach fremd und mit denen im leiblichen Zustande des Menschen unvereinbar sind, sich hervordrängen und übelgepaarte Bilder in die äussere Empfindung hereinziehen, wodurch wilde Chimären und wunderliche Fratzen ausgeheckt werden, die in langem Geschleppe den betrogenen Sinnen vorgaukeln, ob sie gleich einen wahren geistigen Einfluss zum Grunde haben mögen.

Nunmehr kann man nicht verlegen sein, von den Gespenstererzählungen, die den Philosophen so oft in den Weg kommen, imgleichen allerlei Geistereinflüssen, von denen hie oder da die Rede geht, scheinbare Vernunftgründe anzugeben. Abgeschiedene Seelen und reine Geister können zwar niemals unseren äusseren Sinnen gegenwärtig sein noch sonst mit der Materie in Gemeinschaft stehen, aber wohl auf den Geist des Menschen, der mit ihnen zu einer grossen Republik gehört, wirken, so dass die Vorstellungen, welche sie in ihm erwecken, sich nach dem Gesetze seiner Phantasie in verwandte Bilder einkleiden und die Apparenz der ihnen gemässen Gegenstände als ausser ihm erregen. Diese Täuschung kann einen jeden Sinn betreffen, und so sehr dieselbe auch mit ungereimten Hirngespinnsten untermengt wäre, so dürfte man sich dieses nicht abhalten lassen, hierunter geistige Einflüsse zu vermuthen. Ich würde der Scharfsichtigkeit des Lesers zu nahe treten, wenn ich mich bei der Anwendung dieser Erklärungsart noch aufhalten wollte. Denn metaphysische Hypothesen haben eine so ungemeine Biegsamkeit an sich, dass man sehr ungeschickt sein müsste, wenn man die gegenwärtige nicht einer jeden Erzählung bequemen könnte, sogar ehe man ihre Wahrhaftigkeit untersucht hat, welches in vielen Fällen unmöglich und in noch mehreren sehr unhöflich ist.

Wenn indessen die Vortheile und Nachtheile in einander

gerechnet werden, die demjenigen erwachsen können, der nicht allein für die sichtbare Welt, sondern auch für die unsichtbare in gewissem Grade organisirt ist (wofern es jemals einen Solchen gegeben hat), so scheint ein Geschenk von dieser Art demjenigen gleich zu sein, womit Juno den Tiresias beehrte, die ihn zuvor blind machte, damit sie ihm die Gabe, zu weissagen, ertheilen könnte. Denn nach den obigen Sätzen zu urtheilen, kann die anschauende Kenntniss der andern Welt allhier nur erlangt werden, indem man etwas von demjenigen Verstande einbüsst, welchen man für die gegenwärtige nöthig hat. Ich weiss auch nicht, ob selbst gewisse Philosophen gänzlich von dieser harten Bedingung frei sein sollten, welche so fleissig und vertieft ihre metaphysischen Gläser nach jenen entlegenen Gegenden hinrichten und Wunderdinge von daher zu erzählen wissen, zum wenigsten missgönne ich ihnen keine von ihren Entdeckungen; nur besorge ich, dass ihnen irgend ein Mann von gutem Verstande und wenig Feinigkeit ebendasselbe dürfte zu verstehen geben, was dem Tycho de Brahe sein Kutscher antwortete, als Jener meinte, zur Nachtzeit nach den Sternen den kürzesten Weg fahren zu können: „Guter Herr, auf den Himmel mögt Ihr Euch wohl verstehen, hier aber auf der Erde seid Ihr ein Narr.“ [3])

Drittes Hauptstück.

Antikabbala. Ein Fragment der gemeinen Philosophie, die Gemeinschaft mit der Geisterwelt aufzuheben.

Aristoteles sagt irgendwo: „Wenn wir wachen, so haben wir eine gemeinschaftliche Welt, träumen wir aber, so hat ein Jeder seine eigene.“ Mich dünkt, man sollte wohl den letzteren Satz umkehren und sagen können: wenn von verschiedenen Menschen ein jeglicher seine eigene Welt hat, so ist zu vermuthen, dass sie träumen. Auf diesen Fuss, wenn wir die Luftbaumeister der mancherlei Gedankenwelten betrachten, deren jeglicher die seinige mit Ausschliessung Anderer ruhig bewohnt, denjenigen etwa, welcher die Ordnung der Dinge,

so wie sie von Wolf aus wenig Bauzeug der Erfahrung, aber mehr erschlichenen Begriffen gezimmert, oder die, so von Crusius durch die magische Kraft einiger Sprüche vom Denklichen und Undenklichen aus Nichts hervorgebracht worden, bewohnt, so werden wir uns bei dem Widerspruche ihrer Visionen gedulden, bis diese Herren ausgeträumt haben. Denn wenn sie einmal, so Gott will, völlig wachen, d. i. zu einem Blicke, der die Einstimmung mit anderem Menschenverstande nicht ausschliesst, die Augen aufthun werden, so wird Niemand von ihnen etwas sehen, was nicht jedem Anderen gleichfalls bei dem Lichte ihrer Beweisthümer augenscheinlich und gewiss erscheinen sollte, und die Philosophen werden zu derselbigen Zeit eine gemeinschaftliche Welt bewohnen, dergleichen die Grössenlehrer schon längst inne gehabt haben, welche wichtige Begebenheit nicht lange mehr anstehen kann, wofern gewissen Zeichen und Vorbedeutungen zu trauen ist, die seit einiger Zeit über dem Horizonte der Wissenschaften erschienen sind.

In gewisser Verwandtschaft mit den Träumern der Vernunft stehen die Träumer der Empfindung, und unter diesen werden gemeiniglich diejenigen, so bisweilen mit Geistern zu thun haben, gezählt, und zwar aus dem nämlichen Grunde wie die vorigen, weil sie etwas sehen, was kein anderer gesunder Mensch sieht, und ihre eigene Gemeinschaft mit Wesen haben, die sich Niemandem sonst offenbaren, so gute Sinne er auch haben mag. Es ist auch die Benennung der Träumereien, wenn man voraussetzt, dass die gedachten Erscheinungen auf blosse Hirngespinnste auslaufen, insofern passend, als die einen so gut wie die anderen selbstausgeheckte Bilder sind, die gleichwohl als wahre Gegenstände die Sinne betrügen; allein wenn man sich einbildet, dass beide Täuschungen übrigens in ihrer Entstehungsart sich ähnlich genug wären, um die Quelle der einen auch zur Erklärung der andern zureichend zu finden, so betrügt man sich sehr. Derjenige, der im Wachen sich in Erdichtungen und Chimären, welche seine stets fruchtbare Einbildung ausheckt, dermassen vertieft, dass er auf die Empfindung der Sinne wenig Acht hat, die ihm jetzt am meisten angelegen sind, wird mit Recht ein wachender Träumer genannt. Denn es dürfen nur die Empfindungen der Sinne noch etwas mehr in

ihrer Stärke nachlassen, so wird er schlafen, und die vorigen Chimären werden wahre Träume sein. Die Ursache, weswegen sie es nicht schon im Wachen sind, ist diese, weil er sie zu der Zeit als in sich, andere Gegenstände aber, die er empfindet, als ausser sich vorstellt, folglich jene zu Wirkungen seiner eigenen Thätigkeit, diese aber zu demjenigen zählt, was er von aussen empfängt und erleidet. Denn hiebei kommt es Alles auf das Verhältniss an, darin die Gegenstände auf ihn selbst als einen Menschen, folglich auch auf seinen Körper gedacht werden. Daher können die nämlichen Bilder ihn im Wachen wohl sehr beschäftigen, aber nicht betrügen, so klar sie auch sein mögen. Denn ob er gleich alsdenn eine Vorstellung von sich selbst und seinem Körper auch im Gehirne hat, gegen die er seine phantastischen Bilder in Verhältniss setzt, so macht doch die wirkliche Empfindung seines Körpers durch äussere Sinne gegen jene Chimären einen Kontrast oder Abstechung, um jene als von sich ausgeheckt, diese aber als empfunden anzusehen. Schlummert er hiebei ein, so erlischt die empfundene Vorstellung seines Körpers, und es bleibt blos die selbstgedichtete übrig, gegen welche die anderen Chimären als in äusserem Verhältniss gedacht werden und auch, so lange man schläft, den Träumenden betrügen müssen, weil keine Empfindung da ist, die in Vergleichung mit jener das Urbild vom Schattenbilde, nämlich das Aeussere vom Innern unterscheiden liesse.

Von wachenden Träumern sind demnach die Geisterseher nicht blos dem Grade, sondern der Art nach gänzlich unterschieden. Denn diese referiren im Wachen und oft bei der grössten Lebhaftigkeit anderer Empfindungen gewisse Gegenstände unter die äusserlichen Stellen der andern Dinge, die sie wirklich um sich wahrnehmen, und die Frage ist hier nur, wie es zugehe, dass sie das Blendwerk ihrer Einbildung ausser sich versetzen, und zwar in Verhältniss auf ihren Körper, den sie auch durch äussere Sinne empfinden. Die grosse Klarheit ihres Hirngespinnstes kann hievon nicht die Ursache sein, denn es kommt hier auf den Ort an, wohin es als ein Gegenstand versetzt ist, und daher verlange ich, dass man zeige, wie die Seele ein solches Bild, was sie doch als in sich enthalten vorstellen sollte, in ein ganz ander Verhältniss, nämlich in

einen Ort äusserlich und unter die Gegenstände versetze, die sich ihrer wirklichen Empfindung darbieten. Auch werde ich mich durch die Anführung anderer Fälle, die einige Aehnlichkeit mit solcher Täuschung haben und etwa in fieberhaftem Zustande vorfallen, nicht abfertigen lassen; denn gesund oder krank, wie der Zustand des Betrogenen auch sein mag, so will man nicht wissen, ob dergleichen auch sonsten geschehe, sondern wie dieser Betrug möglich sei.

Wir finden aber bei dem Gebrauch der äusseren Sinne, dass über die Klarheit, darin die Gegenstände vorgestellt werden, man in der Empfindung auch ihren Ort mit begreife, vielleicht bisweilen nicht allemal mit gleicher Richtigkeit, dennoch als eine nothwendige Bedingung der Empfindung, ohne welche es unmöglich wäre, die Dinge als ausser uns vorzustellen. Hiebei wird es sehr wahrscheinlich, dass unsere Seele das empfundene Objekt dahin in ihrer Vorstellung versetze, wo die verschiedenen Richtungslinien des Eindrucks, die dasselbe gemacht hat, wenn sie fortgezogen werden, zusammenstossen. Daher sieht man einen strahlenden Punkt an demjenigen Orte, wo die von dem Auge in der Richtung des Einfalls der Lichtstrahlen zurückgezogenen Linien sich schneiden. Dieser Punkt, welchen man den Sehpunkt nennt, ist zwar in der Wirkung der Zerstreuungspunkt, aber in der Vorstellung der Sammlungspunkt der Direktionslinien, nach welchen die Empfindung eingedrückt wird *(focus imaginarius)*. So bestimmt man selbst durch ein einziges Auge einem sichtbaren Objekte den Ort, wie unter andern geschieht, wenn das Spektrum eines Körpers vermittelst eines Hohlspiegels in der Luft gesehen wird, gerade da, wo die Strahlen, welche aus einem Punkte des Objekts ausfliessen, sich schneiden, ehe sie ins Auge fallen.*)

---

*) So wird das Urtheil, welches wir von dem scheinbaren Orte naher Gegenstände fällen, in der Sehekunst gemeiniglich vorgestellt, und es stimmt auch sehr gut mit der Erfahrung. Indessen treffen ebendieselben Lichtstrahlen, die aus einem Punkte auslaufen, vermöge der Brechung in den Augenfeuchtigkeiten nicht divergirend auf den Sehnerven, sondern vereinigen sich daselbst in einem Punkte. Daher, wenn die Empfindung lediglich in diesem Nerven vorgeht, der *focus imaginarius* nicht ausser dem Körper, sondern im Boden des Auges

Vielleicht kann man ebenso bei den Eindrücken des Schalles, weil dessen Stösse auch nach geraden Linien geschehen, annehmen, dass die Empfindung desselben zugleich mit der Vorstellung eines *foci imaginarii* begleitet sei, der dahin gesetzt wird, wo die geraden Linien des in Bebung gesetzten Nervengebäudes im Gehirne äusserlich fortgezogen zusammenstossen. Denn man bemerkt die Gegend und Weite eines schallenden Objekts einigermassen, wenn der Schall gleich leise ist und hinter uns geschieht, obschon die geraden Linien, die von da gezogen werden können, eben nicht die Eröffnung des Ohrs treffen, sondern auf andere Stellen des Haupts fallen, so dass man glauben muss, die Richtungslinien der Erschütterung werden in der Vorstellung der Seele äusserlich fortgezogen, und das schallende Objekt in den Punkt ihres Zusammenstosses versetzt. Ebendasselbe kann, wie mich dünkt, auch von den übrigen drei Sinnen gesagt werden, welche sich darin von dem Gesichte und Gehör unterscheiden, dass der Gegenstand der Empfindung mit den Organen in unmittelbarer Berührung steht, und die Richtungslinien des sinnlichen Reizes daher in diesen Organen selbst ihren Punkt der Vereinigung haben.

Um dieses auf die Bilder der Einbildung anzuwenden, so erlaube man mir, dasjenige, was Cartesius annahm und die mehrsten Philosophen nach ihm billigten, zum Grunde zu legen, nämlich dass alle Vorstellungen der Einbildungskraft zugleich mit gewissen Bewegungen in dem Nervengewebe oder Nervengeiste des Gehirns begleitet sind, welche man *ideas materiales* nennt, d. i. vielleicht mit der Erschütterung oder Bebung des feinen Elements, welches von ihnen abgesondert wird und derjenigen Bewegung ähnlich ist, welche der sinnliche Eindruck machen könnte, wovon er die Kopie ist. Nun verlange ich aber, mir einzuräumen, dass der vornehmste Unterschied der Nervenbewegungen in den Phantasien von der in der Empfindung darin bestehe, dass die Richtungslinien der Bewegung bei jenem sich innerhalb dem Gehirne, bei diesem aber ausserhalb schneiden; daher, weil der *focus imaginarius*,

---

gesetzt werden müsste, welches eine Schwierigkeit macht, die ich jetzt nicht auflösen kann, und die mit den obigen Sätzen sowohl als mit der Erfahrung unvereinbar scheint.

darin das Objekt vorgestellt wird, bei den klaren Empfin dungen des Wachens ausser mir, der von den Phantasien aber, die ich zu der Zeit etwa habe, in mir gesetzt wird, ich, so lange ich wache, nicht fehlen kann, die Einbildungen als meine eigenen Hirngespinnste von dem Eindruck der Sinne zu unterscheiden.

Wenn man dieses einräumt, so dünkt mich, dass ich über diejenige Art von Störung des Gemüths, die man den Wahnsinn und im höheren Grade die Verrückung nennt, etwas Begreifliches zur Ursache anführen könne. Das Eigenthümliche dieser Krankheit besteht darin: dass der verworrene Mensch blos Gegenstände seiner Einbildung ausser sich versetzt und als wirklich vor ihm gegenwärtige Dinge ansieht. Nun habe ich gesagt: dass nach der gewöhnlichen Ordnung die Direktionslinien der Bewegung, die in dem Gehirne als materielle Hülfsmittel die Phantasie begleiten, sich innerhalb demselben durchschneiden müssen, und mithin der Ort, darin er sich seines Bildes bewusst ist, zur Zeit des Wachens in ihm selbst gedacht werde. Wenn ich also setze, dass durch irgend einen Zufall oder Krankheit gewisse Organe des Gehirnes so verzogen und aus ihrem gehörigen Gleichgewichte gebracht seien, dass die Bewegung der Nerven, die mit einigen Phantasien harmonisch beben, nach solchen Richtungslinien geschieht, welche fortgezogen sich ausserhalb dem Gehirne durchkreuzen würden, so ist der *focus imaginarius* ausserhalb dem denkenden Subjekt gesetzt,*) und das

*) Man könnte als eine entfernte Aehnlichkeit mit dem angeführten Zufalle die Beschaffenheit der Trunkenen aufführen, die in diesem Zustande mit beiden Augen doppelt sehen; darum, weil durch die Anschwellung der Blutgefässe ein Hinderniss entspringt, die Augenaxen so zu richten, dass ihre verlängerten Linien sich im Punkte, worin das Objekt ist, schneiden. Ebenso mag die Verziehung der Hirngefässe, die vielleicht nur vorübergehend ist und, so lange sie dauert, nur einige Nerven betrifft, dazu dienen, dass gewisse Bilder der Phantasie selbst im Wachen als ausser uns erscheinen. Eine sehr gemeine Erfahrung kann mit dieser Täuschung verglichen werden. Wenn man nach vollbrachtem Schlafe mit einer Gemächlichkeit, die einem Schlummer nahe kommt, und gleichsam mit gebrochenen Augen die mancherlei Fäden der Bettvorhänge oder des Bezuges oder die kleinen Flecken einer

Bild, welches ein Werk der blossen Einbildung ist, wird als ein Gegenstand vorgestellt, der den äusseren Sinnen gegenwärtig wäre. Die Bestürzung über die vermeinte Erscheinung einer Sache, die nach der natürlichen Ordnung nicht zugegen sein sollte, wird, obschon auch anfangs ein solches Schattenbild der Phantasie nur schwach wäre, bald die Aufmerksamkeit rege machen und der Scheinempfindung eine so grosse Lebhaftigkeit geben, die den betrogenen Menschen an der Wahrhaftigkeit nicht zweifeln lässt. Dieser Betrug kann einen jeden äusseren Sinn betreffen; denn von jeglichem haben wir kopirte Bilder in der Einbildung, und die Verrückung des Nervengewebes kann die Ursache werden, den *focum imaginarium* dahin zu versetzen, von wo der sinnliche Eindruck eines wirklich vorhandenen körperlichen Gegenstandes kommen würde. Es ist alsdenn kein Wunder, wenn der Phantast Manches sehr deutlich zu sehen oder zu hören glaubt, was Niemand ausser ihm wahrnimmt, imgleichen, wenn diese Hirngespinnste ihm erscheinen und plötzlich verschwinden, oder indem sie etwa einem Sinne, z. E. dem Gesichte, vorgaukeln, durch keinen anderen, wie z. E. das Gefühl, können empfunden werden und daher durchdringlich scheinen. Die gemeinen Geistererzählungen laufen so sehr auf dergleichen Bestimmungen hinaus, dass sie den Verdacht ungemein rechtfertigen, sie könnten wohl aus einer solchen Quelle entsprungen sein. Und so ist auch der gangbare Begriff von geistigen Wesen, den wir oben aus dem gemeinen Redegebrauche herauswickelten, dieser Täuschung sehr gemäss und verleugnet seinen Ursprung nicht, weil die Eigenschaft einer durchdringlichen Gegenwart im Raume das wesentliche Merkmal dieses Begriffes ausmachen soll.

Es ist auch sehr wahrscheinlich, dass die Erziehungsbegriffe von Geistergestalten dem kranken Kopfe die Materialien zu den täuschenden Einbildungen geben, und dass ein von allen solchen Vorurtheilen leeres Gehirn, wenn ihm gleich eine Verkehrtheit anwandelte, wohl nicht so

nahen Wand ansieht, so macht man sich daraus leichtlich Figuren von Menschengesichtern und dergleichen. Das Blendwerk hört auf, sobald man will und die Aufmerksamkeit anstrengt. Hier ist die Versetzung des *foci imaginarii* der Phantasien der Willkür einigermassen unterworfen, da sie bei der Verrückung durch keine Willkür kann gehindert werden.

leicht Bilder von solcher Art aushecken würde. Ferner sieht man daraus auch, dass, da die Krankheit des Phantasten nicht eigentlich den Verstand, sondern die Täuschung der Sinne betrifft, der Unglückliche seine Blendwerke durch kein Vernünfteln heben könne; weil die wahre oder scheinbare Empfindung der Sinne selbst vor allem Urtheil des Verstandes vorhergeht und eine unmittelbare Evidenz hat, die alle andere Ueberredung weit übertrifft.

Die Folge, die sich aus diesen Betrachtungen ergiebt, hat dieses Ungelegene an sich, dass sie die tiefen Vermuthungen des vorigen Hauptstücks ganz entbehrlich macht, und dass der Leser, so bereitwillig er auch sein mochte, den idealischen Entwürfen desselben einigen Beifall einzuräumen, dennoch den Begriff vorziehen wird, welcher mehr Gemächlichkeit und Kürze im Entscheiden bei sich führt und sich einen allgemeineren Beifall versprechen kann. Denn ausserdem, dass es einer vernünftigen Denkungsart gemässer zu sein scheint, die Gründe der Erklärung aus dem Stoffe herzunehmen, den die Erfahrung uns darbietet, als sich in schwindlichten Begriffen einer halb dichtenden, halb schliessenden Vernunft zu verlieren, so äussert sich noch dazu auf dieser Seite einiger Anlass zum Gespötte, welches, es mag nun gegründet sein oder nicht, ein kräftigeres Mittel ist als irgend ein anderes, eitele Nachforschungen zurückzuhalten. Denn auf eine ernsthafte Art über die Hirngespinnste der Phantasten Auslegungen machen zu wollen, giebt schon eine schlimme Vermuthung, und die Philosophie setzt sich in Verdacht, welche sich in so schlechter Gesellschaft betreffen lässt. Zwar habe ich oben den Wahnsinn in dergleichen Erscheinung nicht bestritten, vielmehr ihn, zwar nicht als die Ursache einer eingebildeten Geistergemeinschaft, doch als eine natürliche Folge derselben damit verknüpft; allein was für eine Thorheit giebt es doch, die nicht mit einer bodenlosen Weltweisheit könnte in Einstimmung gebracht werden? Daher verdenke ich es dem Leser keinesweges, wenn er, anstatt die Geisterseher für Halbbürger der andern Welt anzusehen, sie kurz und gut als Kandidaten des Hospitals abfertigt und sich dadurch alles weiteren Nachforschens überhebt. Wenn nun aber Alles auf solchen Fuss genommen wird, so muss auch die Art, dergleichen Adepten des Geisterreichs zu behandeln, von derjenigen nach den obi-

gen Begriffen sehr verschieden sein, und da man es sonst nöthig fand, bisweilen einige derselben zu brennen, so wird es jetzt genug sein, sie nur zu purgiren. Auch wäre es bei dieser Lage der Sachen eben nicht nöthig gewesen, so weit auszuholen und in dem fieberhaften Gehirne betrogener Schwärmer durch Hülfe der Metaphysik Geheimnisse aufzusuchen. Der scharfsichtige Hudibras hätte uns allein das Räthsel auflösen können; denn nach seiner Meinung: wenn ein hypochondrischer Wind in den Eingeweiden tobt, so kommt es darauf an, welche Richtung er nimmt; geht er abwärts, so wird daraus ein F—, steigt er aber aufwärts, so ist es eine Erscheinung oder eine heilige Eingebung. [4])

Viertes Hauptstück.

Theoretischer Schluss aus den gesammten Betrachtungen des ersten Theils.

Die Trüglichkeit einer Wage, die nach bürgerlichen Gesetzen ein Maass der Handlung sein soll, wird entdeckt, wenn man Waare und Gewicht ihre Schalen vertauschen lässt, und die Parteilichkeit der Verstandeswage offenbart sich durch ebendenselben Kunstgriff, ohne welchen man auch in philosophischen Urtheilen nimmermehr ein einstimmiges Facit aus den verglichenen Abwiegungen herausbekommen kann. Ich habe meine Seele von Vorurtheilen gereinigt, ich habe eine jede blinde Ergebenheit vertilgt, welche sich jemals einschlich, um manchem eingebildeten Wissen in mir Eingang zu verschaffen. Jetzt ist mir nichts angelegen, nichts ehrwürdig, als was durch den Weg der Aufrichtigkeit in einem ruhigen und für alle Gründe zugänglichen Gemüthe Platz nimmt; es mag mein voriges Urtheil bestätigen oder aufheben, mich bestimmen oder unentschieden lassen. Wo ich etwas antreffe, das mich belehrt, da eigne ich es mir zu. Das Urtheil Desjenigen, der meine Gründe widerlegt, ist mein Urtheil, nachdem ich es vorerst gegen die Schale der Selbstliebe und nachher in derselben gegen meine vermeintlichen Gründe abgewogen und in ihm einen grösseren Gehalt gefunden habe.

Sonst betrachtete ich den allgemeinen menschlichen Verstand blos aus dem Standpunkte des meinigen; jetzt setze ich mich in die Stelle einer fremden und äusseren Vernunft und beobachte meine Urtheile sammt ihren geheimsten Anlässen aus dem Gesichtspunkte Anderer. Die Vergleichung beider Beobachtungen giebt zwar starke Parallaxen, aber sie ist auch das einzige Mittel, den optischen Betrug zu verhüten und die Begriffe an die wahren Stellen zu setzen, darin sie in Ansehung der Erkenntnissvermögen der menschlichen Natur stehen. Man wird sagen, dass dieses eine sehr ernsthafte Sprache sei für eine so gleichgültige Aufgabe, als wir abhandeln, die mehr ein Spielwerk als eine ernstliche Beschäftigung genannt zu werden verdient, und man hat nicht Unrecht, so zu urtheilen. Allein ob man zwar über eine Kleinigkeit keine grossen Zurüstungen machen darf, so kann man sie doch gar wohl bei Gelegenheit derselben machen, und die entbehrliche Behutsamkeit beim Entscheiden in Kleinigkeiten kann zum Beispiele in wichtigen Fällen dienen. Ich finde nicht, dass irgend eine Anhänglichkeit oder sonst eine vor der Prüfung eingeschlichene Neigung meinem Gemüthe die Lenksamkeit nach allerlei Gründen für oder dawider benehme, eine einzige ausgenommen. Die Verstandeswage ist doch nicht ganz unparteiisch, und ein Arm derselben, der die Aufschrift führt; Hoffnung der Zukunft, hat einen mechanischen Vortheil, welcher macht, dass auch leichte Gründe, welche in die ihm angehörige Schale fallen, die Spekulationen von an sich grösserem Gewichte auf der andern Seite in die Höhe ziehen. Dieses ist die einzige Unrichtigkeit, die ich nicht wohl heben kann, und die ich in der That auch niemals heben will. Nun gestehe ich, dass alle Erzählungen vom Erscheinen abgeschiedener Seelen oder von Geistereinflüssen und alle Theorien von der muthmasslichen Natur geistiger Wesen und ihrer Verknüpfung mit uns nur in der Schale der Hoffnung merklich wiegen, dagegen in der Spekulation aus lauter Luft zu bestehen scheinen. Wenn die Ausmittelung der aufgegebenen Frage nicht mit einer vorher schon entschiedenen Neigung in Sympathie stände, welcher Vernünftige würde wohl unschlüssig sein, ob er mehr Möglichkeit darin finden sollte, eine Art Wesen anzunehmen, die mit Allem, was ihm die Sinne lehren, gar nichts Aehnliches haben,

als einige angebliche Erfahrungen dem Selbstbetruge und der Erdichtung beizumessen, die in mehreren Fällen nicht ungewöhnlich sind.

Ja dieses scheint auch überhaupt von der Beglaubigung der Geistererzählungen, welche so allgemeinen Eingang finden, die vornehmste Ursache zu sein, und selbst die ersten Täuschungen von vermeinten Erscheinungen abgeschiedener Menschen sind vermuthlich aus der schmeichelhaften Hoffnung entsprungen, dass man noch auf irgend eine Art nach dem Tode übrig sei, da denn bei nächtlichen Schatten oftmals der Wahn die Sinne betrog und aus zweideutigen Gestalten Blendwerke schuf, die der vorhergehenden Meinung gemäss waren, woraus denn endlich die Philosophen Anlass nahmen, die Vernunftidee von Geistern auszudenken und sie in Lehrverfassung zu bringen. Man sieht es auch wohl meinem anmasslichen Lehrbegriff von der Geistergemeinschaft an, dass er ebendieselbe Richtung nehme, in der die gemeine Neigung einschlägt. Denn die Sätze vereinbaren sich sehr merklich nur dahin, um einen Begriff zu geben, wie der Geist des Menschen aus dieser Welt hinausgehe,*) d. i. vom Zustande nach dem Tode; wie er aber hineinkomme, d. i. von der Zeugung und Fortpflanzung, davon erwähne ich nichts; ja sogar nicht einmal, wie er in dieser Welt gegenwärtig sei, d. i. wie eine immaterielle Natur in einem Körper und durch denselben wirksam sein könne; Alles um einer sehr gültigen Ursache willen, welche diese ist, dass ich hievon insgesammt nichts verstehe und folglich mich wohl hätte bescheiden können, ebenso unwissend in Ansehung des künftigen Zustandes zu sein, wofern nicht die Parteilichkeit einer Lieblingsmeinung denen Gründen, die sich dar-

---

*) Das Sinnbild der alten Aegypter für die Seele war ein Papillon, und die griechische Benennung bedeutete ebendasselbe. Man sieht leicht, dass die Hoffnung, welche aus dem Tode nur eine Verwandlung macht, eine solche Idee sammt ihren Zeichen veranlasst habe. Indessen hebt dieses keinesweges das Zutrauen zu der Richtigkeit der hieraus entsprungenen Begriffe. Unsere innere Empfindung und die darauf gegründeten Urtheile des Vernunftähnlichen führen, so lange sie unverderbt sind, eben dahin, wo die Vernunft hinleiten würde, wenn sie erleuchteter und ausgebreiteter wäre.

boten, so schwach sie auch sein mochten, zur Empfehlung gedient hätte.

Ebendieselbe Unwissenheit macht auch, dass ich mich nicht unterstehe, so gänzlich alle Wahrheit an den mancherlei Geistererzählungen abzuleugnen, doch mit dem gewöhnlichen, obgleich wunderlichen Vorbehalt, eine jede einzelne derselben in Zweifel zu ziehen, alle zusammengenommen aber einigen Glauben beizumessen. Dem Leser bleibt das Urtheil frei; was mich aber anlangt, so ist zum wenigsten der Ausschlag auf die Seite der Gründe des zweiten Hauptstücks bei mir gross genug, mich bei Anhörung der mancherlei befremdlichen Erzählungen dieser Art ernsthaft und unentschieden zu erhalten. Indessen da es niemals an Gründen der Rechtfertigung fehlt, wenn das Gemüth vorher eingenommen ist, so will ich dem Leser mit keiner weiteren Vertheidigung dieser Denkungsart beschwerlich fallen.

Da ich mich jetzt beim Schlusse der Theorie von Geistern befinde, so unterstehe ich mich noch zu sagen, dass diese Betrachtung, wenn sie von dem Leser gehörig genutzt wird, alle philosophische Einsicht von dergleichen Wesen vollende, und dass man davon vielleicht künftighin noch allerlei meinen, niemals aber mehr wissen könne. Dieses Vorgeben klingt ziemlich ruhmredig. Denn es ist gewiss kein den Sinnen bekannter Gegenstand der Natur, von dem man sagen könnte, man habe ihn durch Beobachtung oder Vernunft jemals erschöpft, wenn es auch ein Wassertropfen, ein Sandkorn oder etwas noch Einfacheres wäre; so unermesslich ist die Mannichfaltigkeit desjenigen, was die Natur in ihren geringsten Theilen einem so eingeschränkten Verstande, wie der menschliche ist, zur Auflösung darbietet. Allein mit dem philosophischen Lehrbegriff von geistigen Wesen ist es ganz anders bewandt. Er kann vollendet sein, aber im negativen Verstande, indem er nämlich die Grenzen unserer Einsicht mit Sicherheit festsetzt und uns überzeugt: dass die verschiedenen Erscheinungen des Lebens in der Natur und deren Gesetze Alles seien, was uns zu erkennen vergönnt ist, das Prinzipium dieses Lebens aber, d. i. die geistige Natur, welche man nicht kennt, sondern vermuthet, niemals positiv könne gedacht werden, weil keine Data hiezu in unseren gesammten Empfindungen anzutreffen sind, und

dass man sich mit Verneinungen behelfen müsse, um etwas von allem Sinnlichen so sehr Unterschiedenes zu denken, dass aber selbst die Möglichkeit solcher Verneinungen weder auf Erfahrung noch auf Schlüssen, sondern auf einer Erdichtung beruhe, zu denen eine von allen Hülfsmitteln entblösste Vernunft ihre Zuflucht nimmt. Auf diesen Fuss kann die Pneumatologie der Menschen ein Lehrbegriff ihrer nothwendigen Unwissenheit in Absicht auf eine vermuthete Art Wesen genannt werden und als ein solcher der Aufgabe leichtlich adäquat sein.

Nunmehr lege ich die ganze Materie von Geistern, ein weitläuftiges Stück der Metaphysik, als abgemacht und vollendet bei Seite. Sie geht mich künftig nichts mehr an. Indem ich den Plan meiner Nachforschung auf diese Art besser zusammenziehe und mich einiger gänzlich vergeblichen Untersuchungen entschlage, so hoffe ich meine geringe Verstandesfähigkeit auf die übrigen Gegenstände vortheilhafter anlegen zu können. Es ist mehrentheils umsonst, das kleine Maass seiner Kraft auf alle windichte Entwürfe ausdehnen zu wollen. Daher gebeut die Klugheit, sowohl in diesem als in andern Fällen, den Zuschnitt der Entwürfe den Kräften angemessen zu machen, und wenn man das Grosse nicht füglich erreichen kann, sich auf das Mittelmässige einzuschränken. [5])

Der zweite Theil,

welcher historisch ist.

Erstes Hauptstück.

Eine Erzählung, deren Wahrheit der beliebigen Erkundigung des Lesers empfohlen wird.

Sit mihi fas audita loqui. — — —*)
Virg.

Die Philosophie, deren Eigendünkel macht, dass sie sich selbst allen eiteln Fragen blossstellt, sieht sich oft bei dem Anlasse gewisser Erzählungen in schlimmer Verlegenheit, wenn sie entweder an Einigem in denselben ungestraft nicht zweifeln oder Manches davon unausgelacht nicht glauben darf. Beide Beschwerlichkeiten finden sich in gewissem Masse bei den herumgehenden Geistergeschichten zusammen, die erste bei Anhörung Desjenigen, der sie betheuert, und die zweite in Betracht Derer, auf die man sie weiter bringt. In der That ist auch kein Vorwurf dem Philosophen bitterer als der der Leichtgläubigkeit und der Ergebenheit in den gemeinen Wahn; und da Diejenigen, welche sich darauf verstehen, gutes Kaufs klug zu scheinen, ihr spöttisches Gelächter auf Alles werfen, was die Unwissenden und die Weisen gewissermassen gleich macht, indem es Beiden unbegreiflich ist, so ist kein Wunder, dass die so häufig vorgegebenen Erscheinungen grossen Eingang finden, öffentlich aber entweder abgeleugnet oder doch verhehlt werden. Man kann sich daher darauf verlassen, dass niemals eine Akademie der Wissenschaften diese Materie zur Preisfrage machen werde; nicht als wenn die Glieder derselben gänzlich von aller Ergebenheit in

---

*) Es sei mir erlaubt, das, was ich gehört, zu erzählen. (A. d. H.)

die gedachte Meinung frei wären, sondern weil die Regel der Klugheit den Fragen, welche der Vorwitz und die eitle Wissbegierde ohne Unterschied aufwirft, mit Recht Schranken setzt. Und so werden die Erzählungen von dieser Art wohl jederzeit nur heimliche Gläubige haben, öffentlich aber durch die herrschende Mode des Unglaubens verworfen werden.

Da mir indessen diese ganze Frage weder wichtig noch vorbereitet genug scheint, um über dieselbe etwas zu entscheiden, so trage ich kein Bedenken, hier eine Nachricht der erwähnten Art anzuführen und sie mit völliger Gleichgiltigkeit dem geneigten oder ungeneigten Urtheile der Leser preiszugeben.

Es lebt zu Stockholm ein gewisser Herr Swedenborg, ohne Amt oder Bedienung, von seinem ziemlich ansehnlichen Vermögen. Seine ganze Beschäftigung besteht darin, dass er, wie er selbst sagt, schon seit mehr als zwanzig Jahren mit Geistern und abgeschiedenen Seelen im genauesten Umgange steht, von ihnen Nachrichten aus der andern Welt einholt und ihnen dagegen welche aus der gegenwärtigen ertheilt, grosse Bände über seine Entdeckungen abfasst und bisweilen nach London reist, um die Ausgabe derselben zu besorgen. Er ist eben nicht zurückhaltend mit seinen Geheimnissen, spricht mit Jedermann frei davon, scheint vollkommen von dem, was er vorgiebt, überredet zu sein, ohne einigen Anschein eines angelegten Betruges oder Charlatanerie. So wie er, wenn man ihm selbst glauben darf, der Erzgeisterseher unter allen Geistersehern ist, so ist er auch sicherlich der Erzphantast unter allen Phantasten, man mag ihn nun aus der Beschreibung Derer, welche ihn kennen, oder aus seinen Schriften beurtheilen. Doch kann dieser Umstand Diejenigen, welche den Geistereinflüssen sonst günstig sind, nicht abhalten, hinter solcher Phantasterei noch etwas Wahres zu vermuthen. Weil indessen das Kreditiv aller Bevollmächtigten aus der andern Welt in den Beweisthümern besteht, die sie durch gewisse Proben in der gegenwärtigen von ihrem ausserordentlichen Beruf ablegen, so muss ich von demjenigen, was zur Beglaubigung der ausserordentlichen Eigenschaft des gedachten Mannes herumgetragen wird, wenigstens dasjenige anführen, was noch bei den Meisten einigen Glauben findet.

Gegen das Ende des Jahres 1761 wurde Herr Swedenborg zu einer Fürstin gerufen, deren grosser Verstand und Einsicht es beinahe unmöglich machen sollte, in dergleichen Fällen hintergangen zu werden. Die Veranlassung dazu gab das allgemeine Gerücht von den vorgegebenen Visionen dieses Mannes. Nach einigen Fragen, die mehr darauf abzielten, sich mit seinen Einbildungen zu belustigen, als wirkliche Nachrichten aus der andern Welt zu vernehmen, verabschiedete ihn die Fürstin, indem sie ihm vorher einen geheimen Auftrag that, der in seine Geistergemeinschaft einschlug. Nach einigen Tagen erschien Herr Swedenborg mit der Antwort, welche von der Art war, dass solche die Fürstin, ihrem eigenen Geständnisse nach, in das grösste Erstaunen versetzte, indem sie solche wahr befand, und ihm gleichwohl solche von keinem lebendigen Menschen konnte ertheilt sein. Diese Erzählung ist aus dem Berichte eines Gesandten an dem dortigen Hofe, der damals zugegen war, an einen andern fremden Gesandten in Kopenhagen gezogen worden, stimmt auch genau mit dem, was die besondere Nachfrage darüber hat erkundigen können zusammen.

Folgende Erzählungen haben keine andere Gewährleistung als die gemeine Sage, deren Beweis sehr misslich ist. Madame Marteville, die Wittwe eines holländischen Envoyé an dem schwedischen Hofe, wurde von den Angehörigen eines Goldschmiedes um die Bezahlung des Rückstandes für ein verfertigtes Silberservice gemahnt. Die Dame, welche die regelmässige Wirthschaft ihres verstorbenen Gemahls kannte, war überzeugt, dass diese Schuld schon bei seinem Leben abgemacht sein müsste; allein sie fand in seinen hinterlassenen Papieren gar keinen Beweis. Das Frauenzimmer ist vorzüglich geneigt, den Erzählungen der Wahrsagerei, der Traumdeutung und allerlei anderer wunderbarer Dinge Glauben beizumessen. Sie entdeckte daher ihr Anliegen dem Herrn Swedenborg mit dem Ersuchen, wenn es wahr wäre, was man von ihm sagte, dass er mit abgeschiedenen Seelen im Umgange stehe, ihr aus der andern Welt von ihrem verstorbenen Gemahl Nachricht zu verschaffen, wie es mit der gedachten Anforderung bewandt sei. Herr Swedenborg versprach, solches zu thun, und stattete der Dame nach wenig Tagen in ihrem Hause den Bericht ab, dass er die verlangte

Kundschaft eingezogen habe, dass in einem Schrank, den er anzeigte, und der ihrer Meinung nach völlig ausgeräumt war, sich noch ein verborgenes Fach befinde, welches die erforderlichen Quittungen enthielte. Man suchte sofort seiner Beschreibung zufolge und fand nebst der geheimen holländischen Korrespondenz die Quittungen, wodurch alle gemachten Ansprüche völlig getilgt wurden.

Die dritte Geschichte ist von der Art, dass sich sehr leicht ein vollständiger Beweis ihrer Richtigkeit oder Unrichtigkeit muss geben lassen. Es war, wo ich recht berichtet bin, gegen das Ende des 1759sten Jahres, als Herr Swedenborg, aus England kommend, an einem Nachmittage zu Gothenburg ans Land trat. Er wurde denselben Abend zu einer Gesellschaft bei einem dortigen Kaufmann gezogen und gab ihr nach einigem Aufenthalt mit allen Zeichen der Bestürzung die Nachricht, dass eben jetzt in Stockholm im Südermalm eine schreckliche Feuersbrunst wüthe. Nach Verlauf einiger Stunden, binnen welchen er sich dann und wann entfernte, berichtete er der Gesellschaft, dass das Feuer gehemmt sei, imgleichen wie weit es um sich gegriffen habe. Ebendenselben Abend verbreitete sich schon diese wunderliche Nachricht und war den andern Morgen in der ganzen Stadt herumgetragen; allein nach zwei Tagen allererst kam der Bericht davon aus Stockholm in Gothenburg an, völlig einstimmig, wie man sagt, mit Swedenborg's Visionen.

Man wird vermuthlich fragen, was mich doch immer habe bewegen können, ein so verachtetes Geschäft zu übernehmen, als dieses ist, Märchen weiter zu bringen, die ein Vernünftiger Bedenken trägt, mit Geduld anzuhören, ja solche gar zum Text philosophischer Untersuchungen zu machen. Allein da die Philosophie, welche wir voranschicken, ebensowohl ein Märchen war aus dem Schlaraffenlande der Metaphysik, so sehe ich nichts Unschickliches darin, beide in Verbindung auftreten zu lassen; und warum sollte es auch eben rühmlicher sein, sich durch das blinde Vertrauen in die Scheingründe der Vernunft, als durch unbehutsamen Glauben an betrügliche Erzählungen hintergehen zu lassen?

Thorheit und Verstand haben so unkenntlich bezeichnete Grenzen, dass man schwerlich in dem einen Gebiete lange fortgeht, ohne bisweilen einen kleinen Streif in das

andere zu thun; aber was die Treuherzigkeit anlangt, die sich bereden lässt, vielen festen Betheuerungen selbst wider die Gegenwehr des Verstandes bisweilen etwas einzuräumen, so scheint sie ein Rest der alten Stammehrlichkeit zu sein, die freilich auf den jetzigen Zustand nicht recht passt und daher oft zur Thorheit wird, aber darum doch eben nicht als ein natürliches Erbstück der Dummheit angesehen werden muss. Daher überlasse ich es dem Belieben des Lesers, bei der wunderlichen Erzählung, mit welcher ich mich bemenge, jene zweideutige Mischung von Vernunft und Leichtgläubigkeit in ihre Elemente aufzulösen und die Proportion beider Ingredienzien für meine Denkungsart auszurechnen. Denn da es bei einer solchen Kritik doch um die Anständigkeit zu thun ist, so halte ich mich genugsam vor dem Spott gesichert, dadurch, dass ich mit dieser Thorheit, wenn man sie so nennen will, mich gleichwohl in recht guter und zahlreicher Gesellschaft befinde, welches schon genug ist, wie Fontenelle glaubt, um wenigstens nicht für unklug gehalten zu werden. Denn es ist zu allen Zeiten so gewesen und wird auch wohl künftighin so bleiben, dass gewisse widersinnige Dinge selbst bei Vernünftigen Eingang finden, blos darum, weil allgemein davon gesprochen wird. Dahin gehören die Sympathie, die Wünschelruthe, die Ahnungen, die Wirkung der Einbildungskraft schwangerer Frauen, die Einflüsse der Mondwechsel auf Thiere und Pflanzen u. dgl. Ja, hat nicht vor Kurzem das gemeine Landvolk den Gelehrten die Spötterei gut vergolten, welche sie gemeiniglich auf dasselbe der Leichtgläubigkeit wegen zu werfen pflegen? Denn durch vieles Hörensagen brachten Kinder und Weiber endlich einen grossen Theil kluger Männer dahin, dass sie einen gemeinen Wolf für eine Hyäne hielten, obgleich jetzt ein jeder Vernünftiger leicht einsieht, dass in den Wäldern von Frankreich wohl kein afrikanisches Raubthier herumlaufen werde. Die Schwäche des menschlichen Verstandes in Verbindung mit seiner Wissbegierde macht, dass man anfänglich Wahrheit und Betrug ohne Unterschied aufrafft. Aber nach und nach läutern sich die Begriffe, ein kleiner Theil bleibt, das Uebrige wird als Auskehricht weggeworfen.

Wem also jene Geistererzählungen eine Sache von Wichtigkeit zu sein scheinen, der kann immerhin, im Fall

er Geld genug und nichts Besseres zu thun hat, eine Reise auf eine nähere Erkundigung derselben wagen, so wie Artemidor zum Besten der Traumdeutung in Kleinasien herumzog. Es wird ihm auch die Nachkommenschaft von ähnlicher Denkungsart höchlich dafür verbunden sein, dass er verhütete, damit nicht dereinst ein anderer Philostrat aufstände, der nach Verlauf vieler Jahre aus unserem Swedenborg einen neuen Apollonius von Tyana macht, wenn das Hörensagen zu einem förmlichen Beweise wird gereift sein und das ungelegene, obzwar höchstnöthige Verhör der Augenzeugen dereinst unmöglich geworden sein wird. [6])

Zweites Hauptstück.

Ekstatische Reise eines Schwärmers durch die Geisterwelt.

Somnia, terrores magicos, miracula, sagas,
Nocturnos lemures, portentaque Thessala. — *)
Horatius.

Ich kann es dem behutsamen Leser auf keinerlei Weise übel nehmen, wenn sich im Fortgange dieser Schrift einiges Bedenken bei ihm geregt hätte über das Verfahren, das der Verfasser für gut gefunden hat, darin zu beobachten. Denn da ich den dogmatischen Theil vor dem historischen und also die Vernunftgründe vor der Erfahrung voranschickte, so gab ich Ursache zu dem Argwohn, als wenn ich mit Hinterlist umginge, und da ich die Geschichte schon vielleicht zum Voraus im Kopfe gehabt haben mochte, mich nur so angestellt hätte, als wüsste ich von nichts als von reinen abgesonderten Betrachtungen, damit ich den Leser, der nichts dergleichen besorgt, am Ende mit einer erfreulichen Bestätigung aus der Erfahrung überraschen könnte. Und in der That ist dieses auch ein Kunstgriff, dessen die Philosophen sich mehrmalen sehr glücklich bedient haben. Denn man muss

---

*) Träume; magische Schreckbilder, Wunder, Zauberinnen, nächtliche Gespenster und Thessalische Vorbedeutungen. (A.d.H.)

wissen, dass alle Erkenntniss zwei Enden habe, bei denen man sie fassen kann, das eine a priori, das andere a posteriori. Zwar haben verschiedene Naturlehrer neuerer Zeit vorgegeben, man müsse es bei dem letzteren anfangen und glauben, den Aal der Wissenschaft beim Schwanze zu erwischen, indem sie sich grausamer Erfahrungskenntnisse versichern und denn so allmählich zu allgemeinen und höheren Begriffen hinaufrücken. Allein ob dieses zwar nicht unklug gehandelt sein möchte, so ist es doch bei Weitem nicht gelehrt und philosophisch genug; denn man ist auf diese Art bald auf einem Warum, worauf keine Antwort gegeben werden kann, welches einem Philosophen gerade so viel Ehre macht als einem Kaufmann, der bei einer Wechselzahlung freundlich bittet, ein ander Mal wieder anzusprechen. Daher haben scharfsinnige Männer, um diese Unbequemlichkeit zu vermeiden, von der entgegengesetzten äussersten Grenze, nämlich dem obersten Punkte der Metaphysik angefangen. Es findet sich aber hiebei eine neue Beschwerlichkeit, nämlich dass man anfängt, ich weiss nicht wo, und kommt, ich weiss nicht wohin, und dass der Fortgang der Gründe nicht auf die Erfahrung treffen will, ja dass es scheint, die Atomen des Epikur dürften eher, nachdem sie von Ewigkeit her immer gefallen, einmal von ungefähr zusammenstossen, um eine Welt zu bilden, als die allgemeinsten und abstraktesten Begriffe, um sie zu erklären. Da also der Philosoph wohl sah, dass seine Vernunftgründe einerseits und die wirkliche Erfahrung oder Erzählung andererseits, wie ein paar Parallellinien wohl ins Unendliche neben einander fortlaufen würden, ohne jemals zusammenzutreffen, so ist er mit den übrigen, gleich als wenn sie darüber Abrede genommen hätten, übereingekommen, ein jeder nach seiner Art den Anfangspunkt zu nehmen und darauf nicht in geraden Linien der Schlussfolge, sondern mit einem unmerklichen Clinamen *) der Beweisgründe, dadurch, dass sie nach dem Ziele gewisser Erfahrungen oder Zeugnisse verstohlen hinschielten, die Vernunft so zu lenken, dass sie gerade hintreffen musste, wo der treuherzige Schüler sie nicht vermuthet hatte, nämlich dasjenige zu beweisen, wovon man schon vorher wusste, dass

*) D. h. Neigung oder Beugung. (A. d. H.)

es sollte bewiesen werden. Diesen Weg nannten sie alsdenn noch den Weg a priori, ob er gleichwohl unvermerkt durch ausgesteckte Stäbe nach dem Punkte a posteriori gezogen war, wobei aber billigermassen, der so die Kunst versteht, den Meister nicht verrathen muss. Nach dieser sinnreichen Lehrart haben verschiedene verdienstvolle Männer auf dem blossen Wege der Vernunft sogar Geheimnisse der Religion ertappt, so wie Romanschreiber die Heldin der Geschichte in entfernte Länder fliehen lassen, damit sie ihrem Anbeter durch ein glückliches Abenteuer von ungefähr aufstosse: *et fugit ad salices et se cupit ante videri.* *) Virg. Ich würde mich also bei so gepriesenen Vorgängern in der That nicht zu schämen Ursache haben, wenn ich gleich wirklich ebendasselbe Kunststück gebraucht hätte, um meiner Schrift zu einem erwünschten Ausgange zu verhelfen. Allein ich bitte den Leser gar sehr, dergleichen nicht von mir zu glauben Was würde es mir jetzt helfen, da ich Keinen mehr hintergehen kann, nachdem ich das Geheimniss schon ausgeplaudert habe? Zudem habe ich das Unglück, dass das Zeugniss, worauf ich stosse, und was meiner philosophischen Hirngeburt so ungemein ähnlich ist, verzweifelt missgeschaffen und albern aussieht, so dass ich viel eher vermuthen muss, der Leser werde um der Verwandtschaft mit solchen Bestimmungen willen meine Vernunftgründe für ungereimt als jene um dieser willen für vernünftig halten. Ich sage demnach ohne Umschweif, dass, was solche anzügliche Vergleichungen anlangt, ich keinen Spass verstehe, und erkläre kurz und gut, dass man entweder in Swedenborg's Schriften mehr Klugheit und Wahrheit vermuthen müsse, als der erste Anschein blicken lässt, oder dass es nur so von ungefähr komme, wenn er mit meinem System zusammentrifft, wie Dichter bisweilen, wenn sie rasen, weissagen, wie man glaubt, oder wenigstens wie sie selbst sagen, wenn sie dann und wann mit dem Erfolge zusammentreffen.

Ich komme zu meinem Zwecke, nämlich zu den Schriften meines Helden. Wenn manche jetzt vergessene oder dereinst doch namenlose Schriftsteller kein geringes Ver-

---

*) Sie flieht in das Gebüsch, aber möchte vorher gesehen sein. (A. d. H.)

dienst haben, dass sie in der Ausarbeitung grosser Werke den Aufwand ihres Verstandes nicht achteten, so gebührt dem Herrn Swedenborg ohne Zweifel die grösste Ehre unter allen. Denn gewiss, seine Flasche in der Mondenwelt ist ganz voll und weicht keiner einzigen unter denen, die Ariosto dort mit der hier verlornen Vernunft angefüllt gesehen hat, und die ihre Besitzer dereinst werden wiedersuchen müssen, so völlig entleert ist das grosse Werk von einem jeden Tropfen desselben. Nichtsdestoweniger herrscht darin eine so wundersame Uebereinkunft mit demjenigen, was die feinste Ergrübelung der Vernunft über den ähnlichen Gegenstand herausbringen kann, dass der Leser mir es verzeihen wird, wenn ich hier diejenige Seltenheit in den Spielen der Einbildung finde, die so viel andere Sammler in den Spielen der Natur angetroffen haben, als wenn sie etwa im fleckigen Marmor die heilige Familie oder in Bildungen von Tropfstein Mönche, Taufstein und Orgeln oder sogar, wie der Spötter Liscov, auf einer gefrornen Fensterscheibe die Zahl des Thieres und die dreifache Krone entdecken, — lauter Dinge, die Niemand sonst sieht, als dessen Kopf schon vorher davon angefüllt ist.

Das grosse Werk dieses Schriftstellers enthält acht Quartbände voll Unsinn, welche er unter dem Titel: *Arcana coelestia*,*) der Welt als eine neue Offenbarung vorlegt, und wo seine Erscheinungen mehrentheils auf die Entdeckung des geheimen Sinnes in den zwei ersten Büchern Mosis und eine ähnliche Erklärungsart der ganzen heiligen Schrift angewendet werden. Alle diese schwärmenden Auslegungen gehen mich hier nichts an; man kann aber, wenn man will, einige Nachrichten von denselben in des Herrn Doctor Ernesti theologischer Bibliothek im ersten Bande aufsuchen. Nur die *audita et visa*, d. i. was seine eigenen Augen gesehen und eigenen Ohren gehört haben, sind Alles, was wir vornehmlich aus den Beilagen zu seinen Kapiteln ziehen wollen, weil sie allen übrigen Träumereien zum Grunde liegen und auch ziemlich in das Abenteuer einschlagen, das wir oben auf dem Luftschiffe der Metaphysik gewagt haben. Der Styl des Verfassers ist platt. Seine Erzählungen und ihre Zusam-

*) Geheimnisse des Himmels. (A. d. H)

menordnung scheinen in der That aus fanatischem Anschauen entsprungen zu sein und geben gar wenig Verdacht, dass spekulative Hirngespinnste einer verkehrtgrübelnden Vernunft ihn bewogen haben sollten, dieselben zu erdichten und zum Betrug anzulegen. Insofern haben sie also einige Wichtigkeit und verdienen wirklich in einem kleinen Auszuge vorgestellt zu werden, vielleicht mehr als so manche Spielwerke hirnloser Vernünftler, welche unsere Journale anschwellen, weil eine zusammenhängende Täuschung der Sinne überhaupt ein viel merkwürdiger Phänomenon ist als der Betrug der Vernunft, dessen Gründe bekannt genug sind, und der auch grossentheils durch willkürliche Richtung der Gemüthskräfte und etwas mehr Bändigung eines leeren Vorwitzes könnte verhütet werden, dahingegen jene das erste Fundament aller Urtheile betrifft, dawider, wenn es unrichtig ist, die Regeln der Logik wenig vermögen. Ich sondere also bei unserem Verfasser den Wahnsinn vom Wahnwitze ab und übergehe dasjenige, was er auf eine verkehrte Weise klügelt, indem er nicht bei seinen Visionen stehen bleibt, ebenso wie man sonst vielfältig bei einem Philosophen dasjenige, was er beobachtet, von dem absondern muss, was er vernünftelt, und sogar Scheinerfahrungen mehrentheils lehrreicher sind als die Scheingründe aus der Vernunft. Indem ich also dem Leser einige von den Augenblicken raube, die er sonst vielleicht mit nicht viel grösserem Nutzen auf die Lesung gründlicher Schriften von eben der Materie würde verwandt haben, so sorge ich zugleich für die Zärtlichkeit seines Geschmacks, da ich mit Weglassung vieler wilden Chimären die Quintessenz des Buchs auf wenig Tropfen bringe, wofür ich mir von ihm ebenso viel Dank verspreche, als ein gewisser Patient glaubte den Aerzten schuldig zu sein, dass sie ihm nur die Rinde von der Quinquina verzehren liessen, da sie ihn leichtlich hätten nöthigen können, den ganzen Baum aufzuessen.

Herr Swedenborg theilte seine Erscheinungen in drei Arten ein, davon die erste ist, vom Körper befreit zu werden; ein mittlerer Zustand zwischen Schlafen und Wachen, worin er Geister gesehen, gehört, ja gefühlt hat. Dergleichen ist ihm nun drei- oder viermal begegnet. Die zweite ist, vom Geiste weggeführt zu werden, da er etwa

auf der Strasse geht, ohne sich zu verirren, indessen dass er im Geiste in ganz anderen Gegenden ist und anderwärts Häuser, Menschen, Wälder u. dgl. deutlich sieht, und dieses wohl einige Stunden lang, bis er sich plötzlich wiederum an seinem rechten Orte gewahr wird. Dieses ist ihm zwei- oder dreimal zugestossen. Die dritte Art der Erscheinungen ist die gewöhnliche, welche er täglich im völligen Wachen hat, und davon auch hauptsächlich diese seine Erzählungen hergenommen sind.

Alle Menschen stehen seiner Aussage nach in gleich inniglicher Verbindung mit der Geisterwelt; nur sie empfinden es nicht, und der Unterschied zwischen ihm und den Andern besteht nur darin, dass sein Innerstes aufgethan ist, von welchem Geschenke er jederzeit mit Ehrerbietigkeit redet (*datum mihi est ex divina domini misericordia).* *) Man sieht aus dem Zusammenhange, dass diese Gabe darin bestehen soll, sich der dunklen Vorstellungen bewusst zu werden, welche die Seele durch ihre beständige Verknüpfung mit der Geisterwelt empfängt. Er unterscheidet daher an dem Menschen das äussere und innere Gedächtniss. Jenes hat er als eine Person, die zu der sichtbaren Welt gehört, dieses aber kraft seines Zusammenhanges mit der Geisterwelt. Darauf gründet sich auch der Unterschied des äusseren und inneren Menschen, und sein eigener Vorzug besteht darin, dass er schon in diesem Leben als eine Person sich in der Gesellschaft der Geister sieht und von ihnen auch als eine solche erkannt wird. In diesem innern Gedächtniss wird auch Alles aufbehalten, was aus dem äusseren verschwunden war, und es geht nichts von allen Vorstellungen eines Menschen verloren. Nach dem Tode ist die Erinnerung Alles desjenigen, was jemals in seine Seele kam, und was ihm selbst ehedem verborgen blieb, das vollständige Buch seines Lebens.

Die Gegenwart der Geister trifft zwar nur seinen innern Sinn. Dieses erregt ihm aber die Apparenz derselben als ausser ihm, und zwar unter einer menschlichen Figur. Die Geistersprache ist eine unmittelbare Mittheilung der Ideen, sie ist aber jederzeit mit der Apparenz derjenigen Sprache verbunden, die er sonst spricht, und wird vorge-

*) Es ist mir aus göttlicher Barmherzigkeit verliehen. (A. d. H.)

stellt als ausser ihm. Ein Geist liest in eines andern Geistes Gedächtniss die Vorstellungen, die dieser darin mit Klarheit enthält. So sehen die Geister in Swedenborg seine Vorstellungen, die er von dieser Welt hat, mit so klarem Anschauen, dass sie sich dabei selbst hintergeben und sich öfters einbilden, sie sehen unmittelbar die Sachen, welches doch unmöglich ist; denn kein reiner Geist hat die mindeste Empfindung von der körperlichen Welt; allein durch die Gemeinschaft mit andern Seelen lebender Menschen können sie auch keine Vorstellung davon haben, weil ihr Innerstes nicht aufgethan ist, d. i. ihr innerer Sinn gänzlich dunkle Vorstellungen enthält. Daher ist Swedenborg das rechte Orakel der Geister, welche ebenso neugierig sind, in ihm den gegenwärtigen Zustand der Welt zu beschauen, als er es ist, in ihrem Gedächtniss wie in einem Spiegel die Wunder der Geisterwelt zu betrachten. Obgleich diese Geister mit allen andern Seelen lebender Menschen gleichfalls in der genauesten Verbindung stehen und in dieselben wirken oder von ihnen leiden, so wissen sie doch dieses ebenso wenig, als es die Menschen wissen, weil dieser ihr innerer Sinn, welcher zu ihrer geistigen Persönlichkeit gehört, ganz dunkel ist. Es meinen also die Geister, dass dasjenige, was aus dem Einflusse der Menschenseelen in ihnen gewirkt worden, von ihnen allein gedacht sei, so wie auch die Menschen in diesem Leben nicht anders glauben, als dass alle ihre Gedanken und Willensregungen aus ihnen selbst entspringen, ob sie gleich in der That oftmals aus der unsichtbaren Welt in sie übergehen. Indessen hat eine jede menschliche Seele schon in diesem Leben ihre Stelle in der Geisterwelt und gehört zu einer gewissen Societät, die jederzeit ihrem innern Zustande des Wahren und Guten, d. i. des Verstandes und Willens gemäss ist. Es haben aber die Stellen der Geister unter einander nichts mit dem Raume der körperlichen Welt gemein; daher die Seele eines Menschen in Indien mit der eines andern in Europa, was die geistige Lage betrifft, oft die nächsten Nachbarn sein, und dagegen die, so dem Körper nach in einem Hause wohnen, nach jenen Verhältnissen weit genug von einander entfernt sein können. Stirbt der Mensch, so verändert die Seele nicht ihre Stelle, sondern empfindet sich nur in derselben, darin sie in Ansehung

anderer Geister schon in diesem Leben war. Uebrigens, obgleich das Verhältniss der Geister unter einander kein wahrer Raum ist, so hat dasselbe doch bei ihnen die Apparenz desselben, und ihre Verknüpfungen werden unter der begleitenden Bedingung der Nahheiten, ihre Verschiedenheiten aber als Weiten vorgestellt, so wie die Geister selber wirklich nicht ausgedehnt sind, einander aber doch die Apparenz einer menschlichen Figur geben. In diesem eingebildeten Raume ist eine durchgängie Gemeinschaft der geistigen Naturen. Swedenborg spricht mit abgeschiedenen Seelen, wenn es ihm beliebt, und liest in ihrem Gedächtniss (Vorstellungskraft) denjenigen Zustand, darin sie sich selbst beschauen, und sieht diesen ebenso klar als mit leiblichen Augen. Auch ist die ungeheure Entfernung der vernünftigen Bewohner der Welt in Absicht auf das geistige Weltganze für nichts zu halten, und mit einem Bewohner des Saturns zu reden, ist ihm ebenso leicht, als eine abgeschiedene Menschenseele zu sprechen. Alles kommt auf das Verhältniss des innern Zustandes und auf die Verknüpfung an, die sie unter einander nach ihrer Uebereinstimmung im Wahren und im Guten haben; die entfernteren Geister aber können leichtlich durch Vermittelung anderer in Gemeinschaft kommen. Daher braucht der Mensch auch nicht in den übrigen Weltkörpern wirklich gewohnt zu haben, um dieselben dereinst mit allen ihren Wundern zu kennen. Seine Seele liest in dem Gedächtnisse anderer abgeschiedenen Weltbürger ihre Vorstellungen, die diese von ihrem Leben und Wohnplatze haben, und sieht darin die Gegenstände so gut wie durch ein unmittelbares Anschauen.

Ein Hauptbegriff in Swedenborg's Phantasterei ist dieser: die körperlichen Wesen haben keine eigene Subsistenz, sondern bestehen lediglich durch die Geisterwelt; wiewohl ein jeder Körper nicht durch einen Geist allein, sondern durch alle zusammengenommen. Daher hat die Erkenntniss der materiellen Dinge zweierlei Bedeutung, einen äusserlichen Sinn, in Verhältniss der Materie auf einander, und einen innern, insofern sie als Wirkungen die Kräfte der Geisterwelt bezeichnen, die ihre Ursachen sind. So hat der Körper des Menschen ein Verhältniss der Theile unter einander nach materiellen Gesetzen; aber insofern er durch den Geist, der in ihm lebt, erhalten

wird, haben seine verschiedenen Gliedmassen und ihre Funktionen einen bezeichnenden Werth für diejenigen Seelenkräfte, durch deren Wirkung sie ihre Gestalt, Thätigkeit und Beharrlichkeit haben. Dieser innere Sinn ist den Menschen unbekannt, und den hat Swedenborg, dessen Innerstes aufgethan ist, den Menschen bekannt machen wollen. Mit allen andern Dingen der sichtbaren Welt ist es ebenso bewandt; sie haben, wie gesagt, eine Bedeutung als Sachen, welches wenig, und eine andere als Zeichen, welches mehr ist. Dieses ist auch der Ursprung der neuen Auslegungen, die er von der Schrift hat machen wollen. Denn der innere Sinn, nämlich die symbolische Beziehung aller darin erzählten Dinge auf die Geisterwelt, ist, wie er schwärmt, der Kern ihres Werths, das Uebrige ist nur die Schale. Was aber wiederum in dieser symbolischen Verknüpfung körperlicher Dinge als Bilder mit dem innern geistigen Zustande wichtig ist, besteht darin. Alle Geister stellen sich einander jederzeit unter dem Anschein ausgedehnter Gestalten vor, und die Einflüsse aller dieser geistigen Wesen unter einander erregen ihnen zugleich die Apparenz von noch andern ausgedehnten Wesen, und gleichsam von einer materialen Welt, deren Bilder doch nur Symbole ihres inneren Zustandes sind, aber gleichwohl eine so klare und dauerhafte Täuschung des Sinnes verursachen, dass solche der wirklichen Empfindung solcher Gegenstände gleich ist. (Ein künftiger Ausleger wird daraus schliessen, dass Swedenborg ein Idealist sei, weil er der Materie dieser Welt auch die eigene Substanz abspricht und sie daher vielleicht nur für eine zusammenhängende Erscheinung halten mag, welche aus der Verknüpfung der Geisterwelt entspringt.) Er redet also von Gärten, weitläuftigen Gegenden, Wohnplätzen, Galerien und Arkaden der Geister, die er mit eigenen Augen in dem klarsten Lichte sehe, und versichert: dass, da er mit allen seinen Freunden nach ihrem Tode vielfältig gesprochen, er an denen, die nur kürzlich gestorben, fast jederzeit gefunden hätte, dass sie sich kaum hätten überreden können, gestorben zu sein, weil sie eine ähnliche Welt um sich sähen; imgleichen dass Geistergesellschaften von einerlei innerem Zustande einerlei Apparenz der Gegend und anderer daselbst befindlicher Dinge hätten, die

Veränderung ihres Zustandes aber sei mit dem Schein der Veränderung des Orts verbunden. Weil nun jederzeit, wenn die Geister den Menschenseelen ihre Gedanken mittheilen, diese mit der Apparenz materieller Dinge verbunden sind, welche im Grunde nur kraft einer Beziehung auf den geistigen Sinn, doch mit allem Schein der Wirklichkeit sich demjenigen vormalen, der solche empfängt, so ist daraus der Vorrath der wilden und unaussprechlich albernen Gestalten herzuleiten, welche unser Schwärmer bei seinem täglichen Geisterumgange in aller Klarheit zu sehen glaubt.

Ich habe schon angeführt, dass nach unserem Verfasser, die mancherlei Kräfte und Eigenschaften der Seele mit den ihrer Regierung untergeordneten Organen des Körpers in Sympathie stehen. Der ganze äussere Mensch korrespondirt also dem ganzen innern Menschen, und wenn daher ein merklicher geistiger Einfluss aus der unsichtbaren Welt eine oder andere dieser seiner Seelenkräfte vorzüglich trifft, so empfindet er auch harmonisch die apparente Gegenwart desselben an den Gliedmassen seines äusseren Menschen, die diesen korrespondiren. Dahin bezieht er nun eine grosse Mannichfaltigkeit von Empfindungen an seinem Körper, die jederzeit mit der geistigen Beschauung verbunden sind, deren Ungereimtheit aber zu gross ist, als dass ich es wagen dürfte, nur eine einzige derselben anzuführen.

Hieraus kann man sich nun, wofern man es der Mühe werth hält, einen Begriff von der abenteuerlichsten und seltsamsten Einbildung machen, in welche sich alle seine Träumereien vereinbaren. So wie nämlich verschiedene Kräfte und Fähigkeiten diejenige Einheit ausmachen, welche die Seele oder der innere Mensch ist, so machen auch verschiedene Geister (deren Hauptcharaktere sich ebenso auf einander beziehen wie die mancherlei Fähigkeiten eines Geistes unter einander) eine Societät aus, welche die Apparenz eines grossen Menschen an sich zeigt, und in welchem Schattenbilde ein jeder Geist sich an demjenigen Orte und in den scheinbaren Gliedmassen sieht, die seiner eigenthümlichen Verrichtung in einem solchen geistigen Körper gemäss ist. Alle Geistersocietäten aber zusammen und die ganze Welt aller dieser unsichtbaren Wesen erscheint zuletzt selbst wiederum in

der Apparenz des grössten Menschen. Eine ungeheure und riesenmässige Phantasie, zu welcher sich vielleicht eine alte kindische Vorstellung ausgedehnt hat, wenn etwa in Schulen, um dem Gedächtniss zu Hülfe zu kommen, ein ganzer Welttheil unter dem Bilde einer sitzenden Jungfrau u. dgl. den Lehrlingen vorgemalt wird. In diesem unermesslichen Menschen ist eine durchgängige innigste Gemeinschaft eines Geistes mit allen und aller mit einem, und wie auch immer die Lage der lebenden Wesen gegen einander in dieser Welt oder deren Veränderung beschaffen sein mag, so haben sie doch eine ganz andere Stelle im grössten Menschen, welche sich niemals verändern, und welche nur dem Scheine nach ein Ort in einem unermesslichen Raume, in der That aber eine bestimmte Art ihrer Verhältnisse und Einflüsse ist.

Ich bin es müde, die wilden Hirngespinnste des ärgsten Schwärmers unter allen zu kopiren oder solche bis zu seinen Beschreibungen vom Zustande nach dem Tode fortzusetzen. Ich habe auch noch andere Bedenklichkeiten. Denn obgleich ein Natursammler unter den präparirten Stücken thierischer Zeugungen nicht nur solche, die in natürlicher Form gebildet sind, sondern auch Missgeburten in seinem Schranke aufstellt, so muss er doch behutsam sein, sie nicht Jedermann und nicht gar zu deutlich sehen zu lassen. Denn es könnten unter den Vorwitzigen leichtlich schwangere Personen sein, bei denen es einen schlimmen Eindruck machen dürfte. Und da unter meinen Lesern einige in Ansehung der idealen Empfängniss ebensowohl in andern Umständen sein mögen, so würde mir es leid thun, wenn sie sich hier etwa woran sollten versehen haben. Indessen, weil ich sie doch gleich anfangs gewarnt habe, so stehe ich für nichts und hoffe, man werde mir die Mondkälber nicht aufbürden, die bei dieser Veranlassung von ihrer fruchtbaren Einbildung möchten geboren werden.

Uebrigens habe ich den Träumereien unseres Verfassers keine eigenen untergeschoben, sondern solche durch einen getreuen Auszug dem bequemen und wirthschaftlichen Leser (der einem kleinen Vorwitze nicht so leicht 7 Pfund Sterling aufopfern möchte) dargeboten. Zwar sind die unmittelbaren Anschauungen mehrentheils von mir weggelassen worden, weil dergleichen wilde Hirn-

gespinnste nur den Nachtschlaf des Lesers stören würden; auch ist der verworrene Sinn seiner Eröffnungen hin und wieder in eine etwas gangbare Sprache eingekleidet worden; allein die Hauptzüge des Abrisses haben dadurch in ihrer Richtigkeit nicht gelitten. Gleichwohl ist es nur umsonst, es verhehlen zu wollen, weil es Jedermann doch so in die Augen fällt, dass alle diese Arbeit am Ende auf nichts herauslaufe. Denn da die vorgegebenen Privaterscheinungen des Buchs sich selbst nicht beweisen können, so konnte der Bewegungsgrund, sich mit ihnen abzugeben, nur in der Vermuthung liegen, dass der Verfasser zur Beglaubigung derselben sich vielleicht auf Vorfälle von der oben erwähnten Art, die durch lebende Zeugen bestätigt werden könnten, berufen würde. Dergleichen aber findet man nirgends. Und so ziehen wir uns mit einiger Beschämung von einem thörichten Versuche zurück, mit der vernünftigen, obgleich etwas späten Anmerkung: dass das Klugdenken mehrentheils eine leichte Sache sei, aber leider nur, nachdem man sich eine Zeit lang hat hintergehen lassen.

Ich habe einen undankbaren Stoff bearbeitet, den mir die Nachfrage und Zudringlichkeit vorwitziger und müssiger Freunde unterlegte. Indem ich diesem Leichtsinn meine Bemühung unterwarf, so habe ich zugleich dessen Erwartung betrogen und weder dem Neugierigen durch Nachrichten noch dem Forschenden durch Vernunftgründe etwas zur Befriedigung ausgerichtet. Wenn keine andere Absicht diese Arbeit beseelte, so habe ich meine Zeit verloren; ich habe das Zutrauen des Lesers verloren, dessen Erkundigung und Wissbegierde ich durch einen langweiligen Umweg zu demselben Punkte der Unwissenheit geführt habe, aus welchem er herausgegangen war. Allein ich hatte in der That einen Zweck vor Augen, der mir wichtiger scheint als der, welchen ich vorgab, und diesen meine ich erreicht zu haben. Die Metaphysik, in welche ich das Schicksal habe, verliebt zu sein, ob ich mich gleich von ihr nur selten einiger Gunstbezeigungen rühmen kann, leistet zweierlei Vortheile. Der erste ist, den Aufgaben ein Genüge zu thun, die das forschende Gemüth aufwirft, wenn es verborgeneren Eigenschaften der Dinge durch Vernunft nachspäht. Aber hier täuscht der Aus-

gang nur gar zu oft die Hoffnung und ist diesmal auch unseren begierigen Händen entgangen.

Ter frustra comprensa manus effugit imago,
*Par levibus ventis volucrique simillima somno.**)
Virg.

Der andere Vortheil ist der Natur des menschlichen Verstandes mehr angemessen und besteht darin: einzusehen, ob die Aufgabe aus demjenigen, was man wissen kann, auch bestimmt sei, und welches Verhältniss die Frage zu den Erfahrungsbegriffen habe, darauf sich alle unsere Urtheile jederzeit stützen müssen. Insofern ist die Metaphysik eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft, und da ein kleines Land jederzeit viel Grenze hat, überhaupt auch mehr daran liegt, seine Besitzungen wohl zu kennen und zu behaupten, als blindlings auf Eroberungen auszugehen, so ist dieser Nutzen der erwähnten Wissenschaft der unbekannteste und zugleich der wichtigste, wie er denn auch nur ziemlich spät und nach langer Erfahrung erreicht wird. Ich habe diese Grenze hier zwar nicht genau bestimmt, aber doch insoweit angezeigt, dass der Leser bei weiterem Nachdenken finden wird, er könne sich aller vergeblichen Nachforschungen überheben in Ansehung einer Frage, wozu die Data in einer andern Welt, als in welcher er empfindet, anzutreffen sind. Ich habe also meine Zeit verloren, damit ich sie gewönne. Ich habe meinen Leser hintergangen, damit ich ihm nützte, und wenn ich ihm gleich keine neue Einsicht darbot, so vertilgte ich doch den Wahn und das eitele Wissen, welches den Verstand aufbläht und in seinem engen Raume den Platz ausfüllt, den die Lehren der Weisheit und der nützlichen Unterweisung einnehmen könnten.

Wen die bisherigen Betrachtungen ermüdet haben, ohne ihn zu belehren, dessen Ungeduld kann sich nunmehr damit aufrichten, was Diogenes, wie man sagt, seinen gähnenden Zuhörern zusprach, als er das letzte Blatt eines langweiligen Buchs sah: „Courage, meine Herren, ich

*) Dreimal entflieht die Gestalt, vergeblich von den Händen erfasst,
Gleich den leichten Lüften und genau wie der flüchtige Traum. (A. d. H.)

sehe Land.“ Vorher wandelten wir wie Demokrit im leeren Raume, wohin uns die Schmetterlingsflügel der Metaphysik gehoben hatten, und unterhielten uns daselbst mit geistigen Gestalten. Jetzt, da die stiptische Kraft der Selbsterkenntniss die seidenen Schwingen zusammengezogen hat, sehen wir uns wieder auf dem niedrigen Boden der Erfahrung und des gemeinen Verstandes; glücklich, wenn wir denselben als unseren angewiesenen Platz betrachten, aus welchem wir niemals ungestraft hinausgehen, und der auch Alles enthält, was uns befriedigen kann, so lange wir uns am Nützlichen halten. [7])

Drittes Hauptstück.

Praktischer Schluss aus der ganzen Abhandlung.

Einem jeden Vorwitze nachzuhängen und der Erkenntnisssucht keine anderen Grenzen zu verstatten als das Unvermögen, ist ein Eifer, welcher der Gelehrsamkeit nicht übel ansteht. Allein unter unzähligen Aufgaben, die sich selbst darbieten, diejenige auswählen, deren Auflösung dem Menschen angelegen ist, ist das Verdienst der Weisheit. Wenn die Wissenschaft ihren Kreis durchlaufen hat, so gelangt sie natürlicherweise zu dem Punkte eines bescheidenen Misstrauens und sagt, unwillig über sich selbst: wie viel Dinge giebt es doch, die ich nicht einsehe! Aber die durch Erfahrung gereifte Vernunft, welche zur Weisheit wird, spricht in dem Munde des Sokrates mitten unter den Waaren eines Jahrmarkts mit heiterer Seele: wie viel Dinge giebt es doch, die ich alle nicht brauche! Auf solche Art fliessen endlich zwei Bestrebungen von so unähnlicher Natur in eine zusammen, ob sie gleich anfangs nach sehr verschiedenen Richtungen ausgingen, indem die erste eitel und unzufrieden, die zweite aber gesetzt und genügsam ist. Denn um vernünftig zu wählen, muss man vorher selbst das Entbehrliche, ja das Unmögliche kennen; aber endlich gelangt die Wissenschaft zu der Bestimmung der ihr durch die Natur der menschlichen Vernunft gesetzten Grenzen; alle bodenlose Entwürfe aber, die vielleicht an sich selbst

nicht unwürdig sein mögen, nur dass sie ausser der Sphäre der Menschen liegen, fliehen auf den Limbus*) der Eitelkeit. Alsdenn wird selbst die Metaphysik dasjenige, wovon sie jetzt noch ziemlich weit entfernt ist, und was man von ihr am wenigsten vermuthen sollte, die Begleiter in der Weisheit. Denn so lange die Meinung einer Möglichkeit, zu so entfernten Einsichten zu gelangen, übrig bleibt, so ruft die weise Einfalt vergeblich, dass solche grosse Bestrebungen entbehrlich sind. Die Annehmlichkeit, welche die Erweiterung des Wissens begleitet, wird sehr leicht den Schein der Pflichtmässigkeit annehmen und aus jener vorsätzlichen und überlegten Genügsamkeit eine dumme Einfalt machen, die sich der Veredelung unserer Natur entgegensetzen will. Die Fragen von der geistigen Natur, von der Freiheit und Vorherbestimmung, dem künftigen Zustande u. dgl. bringen anfänglich alle Kräfte des Verstandes in Bewegung und ziehen den Menschen durch ihre Vortrefflichkeit in den Wetteifer der Spekulation, welche ohne Unterschied klügelt und entscheidet, lehrt oder widerlegt, wie es die Scheineinsicht jedesmal mit sich bringt. Wenn diese Nachforschung aber in Philosophie ausschlägt, die über ihr eigen Verfahren urtheilt, und die nicht die Gegenstände allein, sondern deren Verhältniss zu dem Verstande des Menschen kennt, so ziehen sich die Grenzen enger zusammen, und die Marksteine werden gelegt, welche die Nachforschung aus ihrem eigenthümlichen Bezirke niemals mehr ausschweifen lassen. Wir haben einige Philosophie nöthig gehabt, um die Schwierigkeiten zu kennen, welche einen Begriff umgeben, den man gemeiniglich als sehr bequem und alltäglich behandelt. Etwas mehr Philosophie entfernt dieses Schattenbild der Einsicht noch mehr und überzeugt uns, dass es gänzlich ausser dem Gesichtskreise der Menschen liegt. Denn in den Verhältnissen der Ursache und Wirkung, der Substanz und der Handlung dient anfänglich die Philosophie dazu, die verwickelten Erscheinungen aufzulösen und solche auf einfachere Vorstellungen zu bringen. Ist man aber endiich zu den Grundverhältnissen gelangt, so hat das Geschäft der Philosophie ein Ende, und: wie etwas könne eine Ursache sein oder eine

*) Streifen, Saum. (A. d. H.)

Kraft haben, ist unmöglich jemals durch Vernunft einzusehen, sondern diese Verhältnisse müssen lediglich aus der Erfahrung genommen werden. Denn unsere Vernunftregel geht nur auf die Vergleichung nach der Identität und dem Widerspruche. Sofern aber etwas eine Ursache ist, so wird durch Etwas etwas Anderes gesetzt, und es ist also kein Zusammenhang vermöge der Einstimmung anzutreffen; wie denn auch, wenn ich ebendasselbe nicht als eine Ursache ansehen will, niemals ein Widerspruch entspringt, weil es sich nicht contradicirt, wenn etwas gesetzt ist, etwas Anderes aufzuheben. Daher die Grundbegriffe der Dinge als Ursachen, die der Kräfte und Handlungen, wenn sie nicht aus der Erfahrung hergenommen sind, gänzlich willkürlich sind und weder bewiesen noch widerlegt werden können. Ich weiss wohl, dass das Denken und Wollen meinen Körper bewege, aber ich kann diese Erscheinung, als eine einfache Erfahrung, niemals durch Zergliederung auf eine andere bringen und sie daher wohl erkennen, aber nicht einsehen. Dass mein Wille meinen Arm bewegt, ist mir nicht verständlicher, als wenn Jemand sagte, dass derselbe auch den Mond in seinem Kreise zurückhalten könnte; der Unterschied ist nur dieser, dass ich jenes erfahre, dieses aber niemals in meine Sinne gekommen ist. Ich erkenne in mir Veränderungen als in einem Subjekte, was lebt, nämlich Gedanken, Willkür etc. etc., und weil diese Bestimmungen von anderer Art sind als Alles, was zusammengenommen meinen Begriff vom Körper macht, so denke ich mir billigermassen ein unkörperliches und beharrliches Wesen. Ob dieses auch ohne Verbindung mit dem Körper denken werde, kann vermittelst dieser aus Erfahrung erkannten Natur niemals geschlossen werden. Ich bin mit meiner Art Wesen durch Vermittelung körperlicher Gesetze in Verknüpfung, ob ich aber auch sonst nach andern Gesetzen, welche ich pneumatisch nennen will, ohne die Vermittelung der Materie in Verbindung stehe oder jemals stehen werde, kann ich auf keinerlei Weise aus demjenigen schliessen, was mir gegeben ist. Alle solche Urtheile, wie diejenigen von der Art, wie meine Seele den Körper bewegt oder mit andern Wesen ihrer Art jetzt oder künftig im Verhältniss steht, können niemals etwas mehr als Erdichtungen sein, und zwar bei Weitem nicht einmal von

demjenigen Werthe als die in der Naturwissenschaft, welche man Hypothesen nennt, bei welchen man keine Grundkräfte ersinnt, sondern diejenigen, welche man durch Erfahrung schon kennt, nur auf eine den Erscheinungen angemessene Art verbindet, und deren Möglichkeit sich also jederzeit muss können beweisen lassen; dagegen im ersten Falle selbst neue Fundamentalverhältnisse von Ursache und Wirkung angenommen werden, in welchen man niemals den mindesten Begriff ihrer Möglichkeit haben kann, und also nur schöpferisch oder chimärisch, wie man es nennen will, dichtet. Die Begreiflichkeit verschiedener wahren oder angeblichen Erscheinungen aus dergleichen angenommenen Grundideen dient diesen zu gar keinem Vortheile. Denn man kann leicht von Allem Grund angeben, wenn man berechtigt ist, Thätigkeiten und Wirkungsgesetze zu ersinnen, wie man will. Wir müssen also warten, bis wir vielleicht in der künftigen Welt durch neue Erfahrungen neue Begriffe von den uns noch verborgenen Kräften in unserem denkenden Selbst werden gelehrt werden. So haben uns die Beobachtungen späterer Zeiten, nachdem sie durch Mathematik aufgelöst worden, die Kraft der Anziehung an der Materie offenbart, von deren Möglichkeit (weil sie eine Grundkraft zu sein scheint) man sich niemals einigen ferneren Begriff wird machen können. Diejenigen, welche, ohne den Beweis aus der Erfahrung in Händen zu haben, vorher sich eine solche Eigenschaft hätten ersinnen wollen, würden als Thoren mit Recht verdient haben, ausgelacht zu werden. Da nun die Vernunftgründe in dergleichen Fällen weder zur Erfindung noch zur Bestätigung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit von der mindesten Erheblichkeit sind, so kann man nur den Erfahrungen das Recht der Entscheidung einräumen, sowie ich es auch der Zeit, welche Erfahrung bringt, überlasse, etwas über die gepriesenen Heilkräfte des Magnets in Zahnkrankheiten auszumachen, wenn sie ebenso viel Beobachtungen wird vorzeigen können, dass magnetische Stäbe auf Fleisch und Knochen wirken, als wir schon vor uns haben, dass es auf Eisen und Stahl geschehe. Wenn aber gewisse angebliche Erfahrungen sich in kein unter den meisten Menschen einstimmiges Gesetz der Empfindung bringen lassen, und also nur eine Regellosigkeit in den Zeugnissen der Sinne beweisen wür-

den (wie es in der That mit den herumgehenden Geistererzählungen bewandt ist), so ist rathsam, sie nur abzubrechen; weil der Mangel der Einstimmung und Gleichförmigkeit alsdenn der historischen Erkenntniss alle Beweiskraft nimmt und sie untauglich macht, als Fundament zu irgend einem Gesetze der Erfahrung zu dienen, worüber der Verstand urtheilen könnte.

Sowie man einerseits durch etwas tiefere Nachforschung einsehen lernt, dass die überzeugende und philosophische Einsicht in dem Falle, wovon wir reden, unmöglich sei, so wird man auch andererseits bei einem ruhigen und vorurtheilfreien Gemüthe gestehen müssen, dass sie entbehrlich und unnöthig sei. Die Eitelkeit der Wissenschaft entschuldigt gerne ihre Beschäftigung mit dem Vorwande der Wichtigkeit, und so giebt man auch hier gemeiniglich vor, dass die Vernunfteinsicht von der geistigen Natur der Seele zu der Ueberzeugung von dem Dasein nach dem Tode, diese aber zum Bewegungsgrunde eines tugendhaften Lebens sehr nöthig sei; die müssige Neubegierde setzt aber hinzu, dass die Wahrhaftigkeit der Erscheinungen abgeschiedener Seelen von Allem diesen sogar einen Beweis aus der Erfahrung abgeben könne. Allein die wahre Weisheit ist die Begleiterin der Einfalt, und, da bei ihr das Herz dem Verstande die Vorschrift giebt, so macht sie gemeiniglich die grossen Zurüstungen der Gelehrsamkeit entbehrlich, und ihre Zwecke bedürfen nicht solcher Mittel, die nimmermehr in aller Menschen Gewalt sein können. Wie? ist es denn nur darum gut, tugendhaft zu sein, weil es eine andere Welt giebt, oder werden die Handlungen nicht vielmehr dereinst belohnt werden, weil sie an sich selbst gut und tugendhaft waren? Enthält das Herz des Menschen nicht unmittelbare sittliche Vorschriften, und muss man, um ihn allhier seiner Bestimmung gemäss zu bewegen, durchaus die Maschinen an eine andere Welt ansetzen? kann derjenige wohl redlich, kann er wohl tugendhaft heissen, welcher sich gern seinen Lieblingslastern ergeben würde, wenn ihn nur keine künftige Strafe schreckte, und wird man nicht vielmehr sagen müssen, dass er zwar die Ausübung der Bosheit scheue, die lasterhafte Gesinnung aber in seiner Seele nähre, dass er den Vortheil der tugendähnlichen Handlungen liebe, die Tugend selbst aber hasse? Und in der

That lehrt die Erfahrung auch, dass so Viele, welche von der künftigen Welt belehrt und überzeugt sind, gleichwohl dem Laster und der Niederträchtigkeit ergeben, nur auf Mittel sinnen, den drohenden Folgen der Zukunft arglistig auszuweichen; aber es hat wohl niemals eine rechtschaffene Seele gelebt, welche den Gedanken hätte ertragen können, dass mit dem Tode Alles zu Endé sei, und deren edle Gesinnung sich nicht zur Hoffnung der Zukunft erhoben hätte. Daher scheint es der menschlichen Natur und der Reinigkeit der Sitten gemässer zu sein, die Erwartung der künftigen Welt auf die Empfindungen einer wohlgearteten Seele, als umgekehrt ihr Wohlverhalten auf der Hoffnung der andern Welt zu gründen. So ist auch dei moralische Glaube bewandt, dessen Einfalt mancher Spitzfindigkeit des Vernünftelns überhoben sein kann, und welcher einzig und allein dem Menschen in jeglichem Zustande angemessen ist, indem er ihn ohne Umschweif zu seinen wahren Zwecken führt. Lasst uns demnach alle lärmende Lehrverfassungen von so entfernten Gegenständen der Spekulation und der Sorge müssiger Köpfe überlassen. Sie sind uns in der That gleichgültig, und der augenblickliche Schein der Gründe für oder dawider mag vielleicht über den Beifall der Schulen, schwerlich aber etwas über das künftige Schicksal der Redlichen entscheiden. Es war auch die menschliche Vernunft nicht genugsam dazu beflügelt, dass sie so hohe Wolken theilen sollte, die uns die Geheimnisse der andern Welt aus den Augen ziehen, und den Wissbegierigen, die sich nach derselben so angelegentlich erkundigen, kann man den einfältigen, aber sehr natürlichen Bescheid geben, dass es wohl am rathsamsten sei, wenn sie sich zu gedulden beliebten, bis sie werden dahin kommen. Da aber unser Schicksal in der künftigen Welt vermuthlich sehr darauf ankommen mag, wie wir unsern Posten in der gegenwärtigen verwaltet haben, so schliesse ich mit demjenigen, was Voltaire seinen ehrlichen Candide, nach so viel unnützen Schulstreitigkeiten, zum Beschlusse sagen lässt: „Lasst uns unser Glück besorgen, in den Garten gehen und arbeiten!“ [8])

Von dem ersten Grunde

des Unterschiedes

der Gegenden im Raume.

1768. [1])

Der berühmte Leibnitz besass viel wirkliche Einsichten, wodurch er die Wissenschaften bereicherte, aber noch viel grössere Entwürfe zu solchen, deren Ausführung die Welt von ihm vergebens erwartet hat. Ob die Ursache darin zu setzen, dass ihm seine Versuche noch zu unvollendet schienen, eine Bedenklichkeit, welche verdienstvollen Männern eigen ist, und die der Gelehrsamkeit jederzeit viel schätzbare Fragmente entzogen hat, oder ob es ihm gegangen ist, wie Boerhave von grossen Chemisten vermuthet, dass sie öfters Kunststücke vorgaben, als wenn sie im Besitze derselben wären, da sie eigentlich nur in der Ueberredung und dem Zutrauen zu ihrer Geschicklichkeit bestanden, dass ihnen die Ausführung derselben nicht misslingen könnte, wenn sie einmal dieselbe übernehmen wollten, das will ich hier nicht entscheiden. Zum wenigsten hat es den Anschein, dass eine gewisse mathematische Disciplin, welche er zum voraus *Analysin situs* betitelte, und deren Verlust unter Andern Buffon bei Erwägung der Zusammenfaltungen der Natur in den Keimen bedauert hat, wohl niemals etwas mehr als ein Gedankending gewesen sei. Ich weiss nicht genau, inwiefern der Gegenstand, den ich mir hier zur Betrachtung vorsetze, demjenigen verwandt sei, den der gedachte grosse Mann im Sinne hatte; allein nach der Wortbedeutung zu urtheilen, suche ich hier philosophisch den ersten Grund der Möglichkeit desjenigen, wovon er die Grössen mathematisch zu bestimmen Vorhabens war. Denn die Lagen der Theile des Raums in Beziehung auf einander setzen die Gegend voraus, nach welcher sie in solchem Verhältniss geordnet seien, und im abgezogensten Verstande besteht die Gegend nicht in der Beziehung eines Dinges im Raume auf das andere, welches eigentlich der Begriff der Lage ist, sondern in dem Verhältnisse des Systems dieser

Lagen zu dem absoluten Weltraume. Bei allem Ausgedehnten ist die Lage seiner Theile gegen einander aus ihm selbst hinreichend zu erkennen; die Gegend aber, wohin diese Ordnung der Theile gerichtet ist, bezieht sich auf den Raum ausser demselben, und zwar nicht auf dessen Oerter, weil dieses nichts Anderes sein würde als die Lage ebenderselben Theile in einem äusseren Verhältniss, sondern auf den allgemeinen Raum als eine Einheit, wovon jede Ausdehnung wie ein Theil angesehen werden muss. Es ist kein Wunder, wenn der Leser diese Begriffe noch sehr unverständlich findet, die sich auch allererst im Fortgange aufklären sollen; ich setze daher nichts weiter hinzu, als dass mein Zweck in dieser Abhandlung sei, zu versuchen, ob nicht in den anschauenden Urtheilen der Ausdehnung, dergleichen die Messkunst enthält, ein evidenter Beweis zu finden sei, dass der absolute Raum unabhängig von dem Dasein aller Materie und selbst als der erste Grund der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung eine eigene Realität habe. Jedermann weiss, wie vergeblich die Bemühungen der Philosophen gewesen sind, diesen Punkt vermittelst der abgezogensten Urtheile der Metaphysik einmal ausser allen Streit zu setzen, und ich kenne keinen Versuch, dieses gleichsam a posteriori auszuführen (nämlich vermtttelst anderer unleugbaren Sätze, die selbst zwar ausser dem Bezirke der Metaphysik liegen, aber doch durch deren Anwendung in Concreto einen Probierstein von ihrer Richtigkeit abgeben können), als die Abhandlung des berühmten Euler des Aelteren in der Historie der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin vom Jahr 1748; die dennoch ihren Zweck nicht völlig erreicht, weil sie nur die Schwierigkeiten zeigt, den allgemeinsten Bewegungsgesetzen eine bestimmte Bedeutung zu geben, wenn man keinen andern Begriff des Raumes annimmt, als denjenigen, der aus der Abstraktion von dem Verhältniss wirklicher Dinge entspringt, allein die nicht minderen Schwierigkeiten unberührt lässt, welche bei der Anwendung gedachter Gesetze übrig bleiben, wenn man sie nach dem Begriffe des absoluten Raumes in Concreto vorstellen will. Der Beweis, den ich hier suche, soll nicht den Mechanikern, wie Herr Euler zur Absicht hatte, sondern selbst den Messkünstlern einen überzeugenden

Grund an die Hand geben, mit der ihnen gewöhnlichen Evidenz die Wirklichkeit ihres absoluten Raumes behaupten zu können. Ich mache dazu folgende Vorbereitung.

In dem körperlichen Raume lassen sich, wegen seiner drei Abmessungen, drei Flächen denken, die einander insgesammt rechtwinklig schneiden. Da wir Alles, was ausser uns ist, durch die Sinne nur insofern kennen, als es in Beziehung auf uns selbst steht, so ist kein Wunder, dass wir von dem Verhältniss dieser Durchschnittsflächen zu unserem Körper den ersten Grund hernehmen, den Begriff der Gegenden im Raume zu erzeugen. Die Fläche, worauf die Länge unseres Körpers senkrecht steht, heisst in Ansehung unser horizontal; und diese Horizontalfläche giebt Anlass zu dem Unterschiede der Gegenden, die wir durch Oben und Unten bezeichnen. Auf dieser Fläche können zwei andere senkrecht stehen und sich zugleich rechtwinklig durchkreuzen, so dass die Länge des menschlichen Körpers in der Linie des Durchschnitts gedacht wird. Die eine dieser Vertikalflächen theilt den Körper in zwei äusserlich ähnliche Hälften und giebt den Grund des Unterschiedes der rechten und linken Seite ab, die andere, welche auf ihr perpendikular steht, macht, dass wir den Begriff der vorderen und hinteren Seite haben können. Bei einem beschriebenen Blatte z. E. unterscheiden wir zuerst die obere von der unteren Seite der Schrift, wir bemerken den Unterschied der vorderen und hinteren Seite, und dann sehen wir auf die Lage der Schriftzüge von der Linken gegen die Rechte, oder umgekehrt. Hier ist immer ebendieselbe Lage der Theile, die auf der Fläche geordnet sind, gegen einander, und in allen Stücken einerlei Figur, man mag das Blatt drehen, wie man will; aber der Unterschied der Gegenden kommt bei dieser Vorstellung so sehr in Anschlag und ist mit dem Eindrucke, den der sichtbare Gegenstand macht, so genau verbunden, dass ebendieselbe Schrift, auf solche Weise gesehen, dass Alles von der Rechten gegen die Linke gekehrt wird, was vorher die entgegengesetzte Gegend hielt, unkenntlich wird.

Sogar sind unsere Urtheile von den Weltgegenden dem Begriffe untergeordnet, den wir von Gegenden überhaupt haben, insofern sie in Verhältniss auf die Seiten unseres Körpers bestimmt sind. Was wir sonst am Him-

mel und auf der Erde unabhängig von diesem Grundbegriffe an Verhältnissen erkennen, das sind nur Lagen der Gegenstände unter einander. Wenn ich auch noch so gut die Ordnung der Abtheilungen des Horizonts weiss, so kann ich doch die Gegenden darnach nur bestimmen, indem ich mir bewusst bin, nach welcher Hand diese Ordnung fortlaufe, und die allergenaueste Himmelskarte, wenn ausser der Lage der Sterne unter einander nicht noch, durch die Stellung des Abrisses gegen meine Hände, die Gegend determinirt würde, so genau wie ich sie auch in Gedanken hätte, würde mich doch nicht in den Stand setzen, aus einer bekannten Gegend, z. E. Norden, zu wissen, auf welcher Seite des Horizonts ich den Sonnenaufgang zu suchen hätte. Ebenso ist es mit geographischen, ja mit unserer gemeinsten Kenntniss der Lage der Oerter bewandt, die uns zu nichts hilft, wenn wir die so geordneten Dinge und das ganze System der wechselseitigen Lagen nicht durch die Beziehung auf die Seiten unseres Körpers nach den Gegenden stellen können. Sogar besteht ein sehr namhaftes Kennzeichen der Naturerzeugungen, welches gelegentlich selbst zum Unterschiede der Arten Anlass geben kann, in der bestimmten Gegend, wonach die Ordnung ihrer Theile gekehrt ist, und wodurch zwei Geschöpfe können unterschieden werden, obgleich sie sowohl in Ansehung der Grösse als auch der Proportion und selbst der Lage der Theile unter einander völlig übereinkommen möchten. Die Haare auf dem Wirbel aller Menschen sind von der Linken gegen die Rechte gewandt. Aller Hopfen windet sich von der Linken gegen die Rechte um seine Stange; die Bohnen aber nehmen eine entgegengesetzte Wendung. Fast alle Schnecken, nur etwa drei Gattungen ausgenommen, haben ihre Drehung, wenn man von oben, herab d. i. von der Spitze zur Mündung geht, von der Linken gegen die Rechte. Diese bestimmte Eigenschaft wohnt ebenderselben Gattung von Geschöpfen unveränderlich bei, ohne einiges Verhältniss auf die Halbkugel, woselbst sie sich befinden, und auf die Richtung der täglichen Sonnen- und Mondbewegung, die uns von der Linken gegen die Rechte, unsern Antipoden aber diesem entgegenläuft; weil bei den angeführten Naturprodukten die Ursache der Windung in dem Samen selbst liegt, dahingegen, wo eine gewisse Drehung dem Laufe

dieser Himmelskörper zugeschrieben werden kann, wie Mariotte ein solches Gesetz an den Winden will beobachtet haben, die vom neuen zum vollen Lichte gern von der Linken zur Rechten den ganzen Kompass durchlaufen, da muss diese Kreisbewegung auf der anderen Halbkugel nach der andern Hand herumgehen, wie es auch wirklich Don Ulloa durch seine Beobachtungen auf dem südlichen Meere bestätigt zu finden meint.

Da das verschiedene Gefühl der rechten und linken Seite zum Urtheil der Gegenden von so grosser Nothwendigkeit ist, so hat die Natur es zugleich an die mechanische Einrichtung des menschlichen Körpers geknüpft, vermittelst deren die eine, nämlich die rechte Seite einen ungezweifelten Vorzug der Gewandtheit und vielleicht auch der Stärke vor der linken hat. Daher alle Völker der Erde rechts sind (wenn man einzelne Ausnahmen bei Seite setzt, welche, sowie die des Schielens, die Allgemeinheit der Regel nach der natürlichen Ordnung nicht umstossen können). Man bewegt seinen Körper leichter von der Rechten gegen die Linke, als diesem entgegen, wenn man aufs Pferd steigt oder über einen Graben schreitet. Man schreibt allerwärts mit der rechten Hand, und mit ihr thut man Alles, wozu Geschick und Stärke erfordert wird. Sowie aber die rechte Seite vor der linken den Vortheil der Bewegkraft zu haben scheint, so hat die linke ihn vor der rechten in Ansehung der Empfindsamkeit, wenn man einigen Naturforschern glauben darf, z. E. dem Borelli und Bonnet, deren der Erstere von dem linken Auge, der Andere auch vom linken Ohre behauptet, dass der Sinn in ihnen stärker sei, als der an den gleichnamigen Werkzeugen der rechten Seite. Und so sind die beiden Seiten des menschlichen Körpers, ungeachtet ihrer grossen äusseren Aehnlichkeit, durch eine klare Empfindung genugsam unterschieden, wenn man gleich die verschiedene Lage der inwendigen Theile und das merkliche Klopfen des Herzens bei Seite setzt, indem dieser Muskel bei seinem jedesmaligen Zusammenziehen mit seiner Spitze in schiefer Bewegung an die linke Seite der Brust anstösst.

Wir wollen also darthun, dass der vollständige Bestimmungsgrund einer körperlichen Gestalt nicht lediglich auf dem Verhältniss und der Lage seiner Theile gegen einander beruhe, sondern noch überdem auf einer Bezie-

hung gegen den allgemeinen absoluten Raum, so wie ihn sich die Messkünstler denken, doch so, dass dieses Verhältniss nicht unmittelbar kann wahrgenommen werden, aber wohl diejenigen Unterschiede der Körper, die einzig und allein auf diesem Grunde beruhen. Wenn zwei Figuren, auf einer Ebene gezeichnet, einander gleich und ähnlich sind, so decken sie einander. Allein mit der körperlichen Ausdehnung oder auch den Linien und Flächen, die nicht in einer Ebene liegen, ist es oft ganz anders bewandt. Sie können völlig gleich und ähnlich, jedoch an sich selbst so verschieden sein, dass die Grenzen der einen nicht zugleich die Grenzen der andern sein können. Ein Schraubengewinde, welches um seine Spindel von der Linken gegen die Rechte geführt ist, wird in eine solche Mutter niemals passen, deren Gänge von der Rechten gegen die Linke laufen; obgleich die Dicke der Spindel und die Zahl der Schraubengänge in gleicher Höhe einstimmig wären. Ein sphärischer Triangel kann einem andern völlig gleich und ähnlich sein, ohne ihn doch zu decken. Doch das gemeinste und klarste Beispiel haben wir an den Gliedmassen des menschlichen Körpers, welche gegen die Vertikalfläche desselben symmetrisch geordnet sind. Die rechte Hand ist der linken ähnlich und gleich, und wenn man blos auf eine derselben allein sieht, auf die Proportion der Lage der Theile unter einander und auf die Grösse des Ganzen, so muss eine vollständige Beschreibung der einen in allen Stücken auch von der andern gelten.

Ich nenne einen Körper, der einem andern völlig gleich und ähnlich ist, ob er gleich nicht in ebendenselben Grenzen kann beschlossen werden, sein inkongruentes Gegenstück. Um nun dessen Möglichkeit zu zeigen, so nehme man einen Körper an, der nicht aus zwei Hälften besteht, die symmetrisch gegen eine einzige Durchschnittsfläche geordnet sind, sondern etwa eine Menschenhand. Man fälle aus allen Punkten ihrer Oberfläche auf eine gegen ihr übergestellte Tafel Perpendikellinien und verlängere sie ebenso weit hinter derselben, als diese Punkte vór ihr liegen, so machen die Endpunkte der so verlängerten Linien, wenn sie verbunden werden, die Fläche einer körperlichen Gestalt aus, die das inkongruente Gegenstück des vorigen ist, d. i. wenn die ge-

gebene Hand eine rechte ist, so ist deren Gegenstück eine linke. Die Abbildung eines Objekts im Spiegel beruht auf ebendenselben Gründen. Denn es erscheint jederzeit ebenso weit hinter demselben, als es vor seiner Fläche steht, und daher ist das Bild einer rechten Hand in demselben jederzeit eine linke. Besteht das Objekt selber aus zwei inkongruenten Gegenstücken, wie der menschliche Körper, wenn man ihn vermittelst eines Vertikaldurchschnitts von vorn nach hinten theilt, so ist sein Bild ihm kongruent, welches man leicht erkennt, wenn man es in Gedanken eine halbe Drehung machen lässt; denn das Gegenstück vom Gegenstücke eines Objekts ist diesem nothwendig kongruent.

So viel mag genug sein, um die Möglichkeit völlig ähnlicher und gleicher und doch inkongruenter Räume zu verstehen. Wir gehen jetzt zur philosophischen Anwendung dieser Begriffe. Es ist schon aus dem gemeinen Beispiele beider Hände offenbar, dass die Figur eines Körpers der Figur eines andern völlig ähnlich, und die Grösse der Ausdehnung ganz gleich sein könne, so dass dennoch ein innerer Unterschied übrig bleibt, nämlich der: dass die Oberfläche, die den einen beschliesst, den anderen unmöglich einschliessen könne. Weil diese Oberfläche den körperlichen Raum des einen begrenzt, die dem andern nicht zur Grenze dienen kann, man mag ihn drehen und wenden, wie man will, so muss diese Verschiedenheit eine solche sein, die auf einem inneren Grunde beruht. Dieser innere Grund der Verschiedenheit aber kann nicht auf die unterschiedene Art der Verbindung der Theile des Körpers unter einander ankommen; denn wie man aus dem angeführten Beispiele sieht, so kann in Ansehung dessen Alles völlig einerlei sein. Gleichwohl wenn man sich vorstellt, das erste Schöpfungsstück solle eine Menschenhand sein, so ist es nothwendig entweder eine rechte oder eine linke, und um die eine hervorzubringen, war eine andere Handlung der schaffenden Ursache nöthig, als die, wodurch ihr Gegenstück gemacht werden konnte.

Nimmt man nun den Begriff vieler neueren Philosophen, vornehmlich der deutschen an, dass der Raum nur in dem äusseren Verhältnisse der neben einander befindlichen Theile der Materie bestehe, so würde aller wirkliche Raum in dem angeführten Falle nur derjenige sein,

den diese Hand einnimmt. Weil aber gar kein Unterschied in dem Verhältnisse der Theile derselben unter sich stattfindet, sie mag eine rechte oder linke sein, so würde diese Hand in Ansehung einer solchen Eigenschaft gänzlich unbestimmt sein, d. i. sie würde auf jede Seite des menschlichen Körpers passen, welches unmöglich ist.

Es ist hieraus klar, dass nicht die Bestimmungen des Raumes Folgen von den Lagen der Theile der Materie gegen einander, sondern diese Folgen von jenen sein, und dass also in der Beschaffenheit der Körper Unterschiede angetroffen werden können, und zwar wahre Unterschiede, die sich lediglich auf den absoluten und ursprünglichen Raum beziehen, weil nur durch ihn das Verhältniss körperlicher Dinge möglich ist; und dass, weil der absolute Raum kein Gegenstand einer äusseren Empfindung, sondern ein Grundbegriff ist, der alle dieselben zuerst möglich macht, wir dasjenige, was in der Gestalt eines Körpers lediglich die Beziehung auf den reinen Raum angeht, nur durch die Gegenhaltung mit andern Körpern vernehmen können.

Ein nachsinnender Leser wird daher den Begriff des Raumes, so wie ihn der Messkünstler denkt, und auch scharfsinnige Philosophen ihn in den Lehrbegriff der Naturwissenschaft aufgenommen haben, nicht für ein blosses Gedankending ansehen, obgleich es nicht an Schwierigkeiten fehlt, die diesen Begriff umgeben, wenn man seine Realität, welche dem inneren Sinn anschauend genug ist, durch Vernunftideen fassen will. Aber diese Beschwerlichkeit zeigt sich allerwärts, wenn man über die ersten Data unserer Erkenntniss noch philosophiren will, aber sie ist niemals so entscheidend als diejenige, welche sich hervorthut, wenn die Folgen eines angenommenen Begriffs der augenscheinlichsten Erfahrung widersprechen. [2])

Ueber

die Form und die Prinzipien der sinnlichen und der Verstandeswelt.

Eine

Dissertation

für

die Erlangung der ordentlichen Professur der Logik und Metaphysik,

welche

nach Vorschrift der Akademischen Statuten

I m m a n u e l K a n t

öffentlich vertheidigen wird, und wobei

Marcus Herz aus Berlin, jüdischer Nation,

der Medizin und Philosophie Beflissener,

antworten

und

Georg Wilhelm Schreiber aus dem Königreich Preussen,

Student der Künste,

Johann August Stein aus dem Königreich Preussen,

Rechts-Candidat,

und

Georg Daniel Schröter aus Elbing,

Candidat der Theologie,

als Gegner auftreten werden.

Im grossen Hörsaale

zu den gewöhnlichen Stunden Vor- und Nachmittags am 20. August 1770. [1])

Erster Abschnitt.

Ueber den Begriff der Welt überhaupt.

§. 1.

Bei einem substantiellen Zusammengesetzten endet die Auflösung nur bei einem Theile, der kein Ganzes ist, d. h. bei dem Einfachen; ebenso endet die Verbindung nur bei einem Ganzen, was kein Theil ist, d. h. bei der Welt.

Bei dieser Erklärung des vorliegenden Begriffs habe ich neben den Merkmalen, die zur genauen Erkenntniss des Gegenstandes gehören, auch die doppelte Erzeugung desselben aus der Natur der Seele ein wenig berücksichtigt, welche mir sehr empfehlenswerth scheint, weil sie als ein Beispiel zur genauen Erkenntniss der Verfahrungsweise innerhalb der Metaphysik dienen kann. Denn sich aus gegebenen Theilen eine Zusammensetzung des Ganzen mittelst des abstrakten Verstandesbegriffes vorzustellen, ist etwas Anderes, als diesen allgemeinen Begriff wie eine Aufgabe der Vernunft durch das sinnliche Erkenntnissvermögen zu vollführen, d. h. im Konkreten in einer bestimmten Anschauung ihn sich vorzustellen. Das Erstere geschieht durch den Begriff der Zusammensetzung überhaupt, insofern Mehreres unter ihm (beziehungsweise gegen einander) befasst ist, also durch Verstandes- und allgemeine Begriffe; das Letztere beruht auf den Bedingungen der Zeit, insofern der Begriff des Zusammengesetzten durch fortgehende Hinzufügung eines Theiles zu dem anderen auf erzeugende Weise, d. h. durch Zusammensetzung möglich ist, und gehört zu den Gesetzen der Anschauung.

In gleicher Weise gelangt man, wenn ein substantielles Zusammengesetztes gegeben ist, leicht zur Vorstellung der einfachen Theile, indem man den Verstandesbegriff der Zusammensetzung überhaupt beseitigt; denn das nach Entfernung aller Verbindung Uebrigbleibende ist das Einfache. Aber nach den Gesetzen der anschaulichen Erkenntniss geschieht dies nur, d. h. die Zusammensetzung wird nur ganz aufgehoben durch Zurückschreiten von dem gegebenen Ganzen zu irgend möglichen Theilen, d. h. durch Auflösung,*) welche sich wieder auf die Zeit stützt. Da aber zu dem Zusammengesetzten eine Mehrheit von Theilen und zu dem Ganzen eine Allheit erforderlich ist, so ist weder die Auflösung noch die Verbindung vollendet, folglich auch durch erstere der Begriff des Einfachen und durch letztere der Begriff des Ganzen nicht erreicht, wenn Beides nicht in einer endlichen und angebbaren Zeit beendet werden kann.

Weil aber in einer stetigen Grösse der Rückgang von dem Ganzen zu den angebbaren Theilen und bei der unendlichen Grösse der Fortgang von den Theilen zu dem gegebenen Ganzen keine Grenze hat, so sind hier sowohl die vollendete Auflösung wie die vollendete Verbindung unmöglich, und im ersten Falle kann das Ganze, der Zusammensetzung nach, und im letzteren das Zusammengesetzte, der Totalität nach, nach den Gesetzen der Anschauung als vollendet nicht vorgestellt werden. Daraus erklärt es sich, dass, da man das Nicht-Vorstellbare und das Unmögliche meist für

---

*) Die Worte „Auflösung" und „Verbindung" werden meist in einem doppelten Sinne gebraucht. Die Verbindung ist nämlich entweder eine der Art nach, ein Fortgang in der Reihe der Untergeordneten, von dem Grunde zu dem Begründeten, oder eine der Grösse nach, ein Fortgang in der Reihe der Nebengeordneten von einem gegebenen Theile mittelst der übrigen erfüllenden zu dem Ganzen.

Ebenso ist die Auflösung in ersterem Sinne ein Rückgang von dem Begründeten zu dem Grunde, und im letzteren Sinne ein Rückgang von dem Ganzen zu seinen möglichen oder vermittelten Theilen, d. h. zu den Theilen der Theile; sie ist deshalb keine Theilung, sondern eine Weitertheilung des gegebenen Zusammengesetzten. Hier nehme ich sowohl die Verbindung wie die Auflösung in dem letzteren Sinne.

gleichbedeutend nimmt, die Begriffe des Stetigen und des Unendlichen von so Vielen verworfen werden, weil nämlich ihre Vorstellung nach den Gesetzen der anschaulichen Erkenntniss unmöglich ist. Ich will nun zwar hier nicht als Verfechter dieser aus gar manchen Schulen vertriebenen Begriffe auftreten, *) allein dennoch ist es von der grössten Bedeutung, daran zu erinnern, dass man in einem grossen Irrthum befangen ist, wenn man sich einer so verkehrten Beweisart bedient. Denn Alles, was den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft widerstreitet, ist durchaus unmöglich; aber nicht so das, was, als ein Gegenstand der reinen Vernunft, nur den Gesetzen der anschaulichen Erkenntniss nicht unterliegt. Denn dieser Widerstreit zwischen dem wahrnehmenden und denkenden Vermögen (deren Natur ich bald darlegen werde) zeigt nur an, dass die

---

*) Die, welche das wirkliche mathematische Unendliche verwerfen, machen sich die Aufgabe nicht sehr schwer. Sie machen sich eine solche Definition des Unendlichen zurecht, dass sie daraus einen Widerspruch herausschlagen können. Das Unendliche ist ihnen eine Grösse, über die ein Grösseres unmöglich ist; und das mathematische Unendliche eine Menge (eine zu gebende Einheit), über die eine grössere unmöglich ist. Indem sie hier statt des Unendlichen das Grösste setzen, und eine grösste Menge unmöglich ist, so erlangen sie leicht einen Schluss gegen das von ihnen gemachte Unendliche. Oder sie nennen die unendliche Menge eine unendliche Zahl und zeigen, dass das widersinnig ist, was allerdings klar ist, aber wobei man nur gegen Schatten des Denkens kämpft. Wenn sie dagegen das mathematische Unendliche als eine Grösse fassten, welche, auf die Einheit eines Maasses bezogen, eine Menge grösser als jede Zahl ist; wenn sie ferner beachteten, dass hier die Messbarkeit nur das Verhältniss zum Messen des menschlichen Geistes bezeichnet, durch das man nur allmählich, mittelst Hinzufügen des Einen zu dem Anderen zu dem bestimmten Begriff der Menge und durch Beendigung dieses Thuns innerhalb einer endlichen Zeit zur vollendeten Menge, welche Zahl heisst, gelangen kann, so würden sie erkannt haben, dass „das, was mit einem Gesetze einer bestimmten Persönlichkeit nicht stimmt, deshalb nicht alles denkeude Erfassen übersteigt; denn es kann auch einen Verstand geben, der ohne wiederholte Anlegung des Maasses die Menge mit einem Blick genau erfasst, obgleich dies kein menschlicher sein würde."

Seele die von dem Verstande empfangenen abstrakten Vorstellungen oft nicht vermag im Besonderen auszuführen und in Anschauungen zu verwandeln. Dieser in der Person liegende Widerstreit bietet sich lügnerisch, wie gar oft, als ein Widerstreit in der Sache und täuscht den Unaufmerksamen leicht, indem er die Grenzen des menschlichen Geistes für die Grenzen des Wesens der Dinge selbst nimmt.

Wenn übrigens durch das Zeugniss der Sinne oder sonst wie die substantiell Zusammengesetzten gegeben sind, so giebt es auch Einfaches und eine Welt, wie aus einem den Verstandesbegriffen entnommenen Grunde leicht dargelegt werden kann; ich habe in meiner Definition auch die in der Natur der Person enthaltenen Ursachen deutlich aufgezeigt, damit der Begriff der Welt nicht als ein blos willkürlicher erscheine, der, wie es in der Mathematik geschieht, nur gebildet ist, um Folgesätze daraus abzuleiten. Denn wenn die Seele sich um die Auflösung oder Zusammensetzung des Begriffes des Zusammengesetzten müht, so verlangt sie Grenzen und setzt solche voraus, bei denen sie sowohl in der vorderen wie in der rückwärtigen Richtung abschliessen kann. [2])

§. 2.

Die bei der Definition der Welt zu beachtenden Bestimmungen sind folgende:

I. Der Stoff (in dem die Erfahrung überschreitenden Sinne), d. h. Theile, von denen hier angenommen wird, sie seien Substanzen. Ich könnte unbesorgt sein, ob diese meine Definition mit der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes stimmt, da sie gleichsam nur die Frage einer nach den Gesetzen der Vernunft zum Vorschein gekommenen Aufgabe ist, nämlich, ob mehrere Substanzen in eine zusammenschmelzen können, und auf welchen Bedingungen es beruht, dass dieses Eine nicht der Theil eines Anderen ist. Aber die Kraft des Wortes „Welt“ in dem gewöhnlichen Sinne kommt mir von selbst entgegen. Denn Niemand wird die Accidenzen der Welt als ihre Theile zuschreiben, sondern als Bestimmungen ihres Zustandes. Deshalb wird diese sogenannte egoistische Welt, die mit einer einfachen Substanz abschliesst, mit ihren Accidenzen nur unpassend Welt genannt, sie ist es höch-

stens in der Einbildung. Aus demselben Grunde darf man zu dem Ganzen der Welt die Reihe der einander Folgenden (nämlich Zustände) nicht als Theile beziehen; denn die Maassgaben eines Subjekts sind nicht Theile, sondern Begründete desselben. Endlich lasse ich hier unerörtert, ob die die Welt ausmachenden Substanzen zufällig oder nothwendig sind, und ich verstecke auch eine solche Bestimmung nicht nebenbei in meine Definition um sie später, wie man pflegt, in scheinbar gründlicher Weise wieder daraus hervorzuholen; vielmehr werde ich später darlegen, dass aus den hier gesetzten Bedingungen die Zufälligkeit genügend abgeleitet werden kann.

II. Die **Form**, welche in der Nebenordnung, nicht in der Unterordnung der Substanzen besteht. Denn das Nebengeordnete schaut auf einander, als die Erfüllenden zu dem Ganzen; das Untergeordnete aber als das Bewirkte zur Ursache oder allgemein wie das Prinzip zu dem davon Bestimmten. Das erste Verhältniss ist gegenseitig und gleichlautend, so dass jedes Bezogene auf das andere als zugleich bestimmend und bestimmt sich bezieht; das letztere ist verschieden lautend; von der einen Seite ist nur Abhängigkeit, von der anderen Ursachlichkeit. Die Nebenordnung wird hier als wirkliche und gegenständliche genommen, und nicht als eine blos vorgestellte, die blos auf das Belieben der Person sich stützt, wodurch man mittelst Zusammenzählens einer beliebigen Menge ein Ganzes in Gedanken bildet. Denn indem man Mehrere zusammenfasst, erreicht man in keiner Weise ein Ganzes der Vorstellung, und deshalb auch nicht die Vorstellung des Ganzen. Wenn es also etwa Ganze der Substanzen giebt, die durch keine Verknüpfung mit einander verbunden sind, so würde die Zusammenfassung desselben, wodurch der Verstand die Menge in eine gedachte Einheit presst, nichts weiter sagen als eine Mehrheit der Welten, die in einem Gedanken zusammengefasst sind. Dagegen wird die Verknüpfung, welche die wesentliche Form der Welt bildet, betrachtet als das Prinzip der möglichen Einflüsse der die Welt bildenden Substanzen. Denn der wirkliche Einfluss gehört nicht zum Wesen, sondern zu dem Zustand, und die vorübergehenden Kräfte selbst, die Ursachen der Einflüsse, setzen ein Prinzip voraus, durch welches es möglich wird,

dass der Zustand Mehrerer, deren Substanz im Uebrigen von einander unabhängig ist, sich auf einander als Begründete beziehen. Geht man von diesem Prinzip ab, so kann man die vorübergehende Kraft in der Welt nicht als möglich annehmen. Deshalb ist diese der Welt wesentliche Form unveränderlich und keinem Wechsel unterworfen, und zwar erstens aus einem logischen Grunde, weil jede Veränderung die Identität eines Subjekts voraussetzt, an dem die Bestimmungen einander folgen. Deshalb bewahrt die Welt, welche durch alle ihre einander folgenden Zustände die Welt bleibt, dieselbe fundamentale Form; denn zur Identität des Ganzen genügt nicht die Identität der Theile, sondern ist die Identität der charakteristischen Zusammensetzung erforderlich. Hauptsächlich folgt dies aber aus dem Realgrunde. Denn die Natur der Welt, welche das erste innere Prinzip aller wechselnden, zu ihrem Zustand gehörigen Bestimmungen ist, kann nicht selbst ihr Gegentheil sein und ist deshalb an sich selbst unveränderlich; deshalb giebt es in jeder Welt eine zu ihrer Natur gehörige bestimmte Form, die beharrlich, unveränderlich das dauernde Prinzip jeder zufälligen und vorübergehenden Form ist, welche zu dem Zustand der Welt gehört. Wer diese Unterscheidung nicht beachtet, wird durch die Begriffe des Raumes und der Zeit getäuscht, als wären sie schon an sich selbst gegebene, ursprüngliche Bedingungen, mit deren Hilfe, ohne alles weitere Prinzip, es nicht blos möglich, sondern nothwendig sei, dass mehrere wirkliche Dinge als Theile sich auf einander beziehen und ein Ganzes bilden. Allein ich werde bald zeigen, dass diese Begriffe keine gegenständlichen Ideen der Vernunft und ihrer Verbindungen, sondern nur Erscheinungen sind, welche zwar ein gemeinsames Prinzip der allgemeinen Verbindung bezeugen, aber nicht erklären.

III. Die Umfassung *(Universitas)*, welche die unbedingte Allheit der Theile ist. Denn ein gegebenes Zusammengesetzte enthält, wenn es auch Theil eines Anderen ist, beziehungsweise immer eine vergleichsweise Allheit, nämlich der zu diesem Gegenstand gehörenden Theile. Hier aber wird Alles, was unter sich gegenseitig als Theile auf irgend ein Ganzes sich bezieht, als verbunden gesetzt angenommen. Diese unbedingte Ganzheit

(*Totalitas*) hat zwar den Schein eines alltäglichen und leicht zu fassenden Begriffes an sich, namentlich wenn sie verneinend ausgedrückt wird; allein wenn man sie genauer erwägt, so bildet sie das Kreuz für den Philosophen. Denn es kann schwer gefasst werden, wie die niemals endende Reihe der einander in Ewigkeit folgenden Zustände des Weltalls in ein Ganzes gebracht werden können, was überhaupt allen Wechsel in sich befasst. Denn in der Unendlichkeit selbst liegt es, dass sie kein Ende hat; es giebt deshalb nur eine solche Reihe von einander folgenden Zuständen, die ein Theil von anderen ist, so dass deshalb die Vollständigkeit oder unbedingte Ganzheit davon ausgeschlossen erscheint. Denn wenn auch der Begriff des Theiles allgemein genommen werden kann, und alles darunter Begriffene, als in eine Reihe gestellt aufgefasst, Eines bildet, so scheint doch der Begriff des Ganzen zu fordern, dass jene sämmtlich zugleich genommen werden sollen, was in dem gegebenen Falle unmöglich ist. Denn der ganzen Reihe folgt nichts nach, und wenn man eine Reihe von einander Folgenden setzt, ist nur das Letzte das, dem nichts folgt; deshalb wird es das Letzte in Ewigkeit bleiben, was unsinnig ist. Diese Schwierigkeit, welche dem Ganzen einer unendlichen Folge anhaftet, hält vielleicht Mancher bei dem gleichzeitigen Unendlichen für nicht vorhanden, weil die Gleichzeitigkeit die Umfassung alles in derselben Zeit ausdrücklich auszusprechen scheint. Allein wenn man ein gleichzeitiges Unendliches zulässt, so muss man auch ein Ganzes der unendlichen, sich Folgenden zugestehen; leugnet man aber Letzteres, so wird auch das Erstere aufgehoben. Denn das gleichzeitige Unendliche bietet der Ewigkeit einen unerschöpflichen Stoff, um durch ihre unzähligen Theile der Folge nach ohne Ende vorzuschreiten, und diese Reihe wäre dabei doch, in allen ihren Zahlen beschlossen, in dem gleichzeitigen Unendlichen gegeben, und so könnte die Reihe, welche durch ein Nach- und Nach-Zusetzen nicht beendet werden kann, doch als eine ganze gegeben werden. Will man sich aus dieser dornigen Frage herauswinden, so halte man fest, dass sowohl die gleichzeitige wie die nachfolgende Zusammenordnung Mehrerer (da sie sich auf den Begriff der Zeit stützt) nicht zu dem Verstandesbegriff des Ganzen

gehört, sondern nur zu den Bedingungen der sinnlichen Anschauung; wenn sie deshalb auch sinnlich nicht vorstellbar sind, so hören sie doch deshalb nicht auf, Verstandesbegriffe zu sein. Dazu gehört nur, dass überhaupt Nebengeordnetes gegeben sei und dies als zu Einem gehörig vorgestellt werde. [3])

Zweiter Abschnitt.

Ueber den Unterschied des Sinnlichen und Verstandesbegrifflichen (intelligibilis) im Allgemeinen.

§. 3.

Die Sinnlichkeit ist die Empfänglichkeit der Person, durch die ihr Vorstellen von der Gegenwart eines Gegenstandes in gewisser Weise erregt wird. Das Denken (die Vernünftigkeit) ist das Vermögen der Person, durch das sie das, was wegen seiner Beschaffenheit nicht von ihren Sinnen erfasst werden kann, sich vorzustellen vermag. Der Gegenstand der Sinnlichkeit ist sinnlich; aber was nichts Anderes enthält, als was durch das Denken erfasst werden kann, gehört zu dem Begrifflichen des Verstandes. Ersteres hiess in den Schulen der Alten das Erscheinende *(Phaenomenon)*, Letzteres das Gedachte *(Noumenon)*. Soweit die Erkenntniss den Gesetzen der Sinnlichkeit unterliegt, ist sie sinnlich, und soweit sie den Gesetzen des Verstandes unterliegt, ist sie verstandesmässig oder vernünftig. [4])

§. 4.

Da sonach das, was an der Erkenntniss sinnlich ist, von der besonderen Beschaffenheit der Person abhängt, inwiefern sie dieser oder jener Veränderung durch die Gegenwart von Gegenständen fähig ist, welche nach der Verschiedenheit der Person bei Verschiedenen verschieden sein kann, und alle Erkenntniss, welche von diesen persönlichen Bedingungen befreit ist, nur den Gegenstand betrifft, so erhellt, dass die sinnlichen Vorstellungen die

Dinge geben, wie sie erscheinen, die Verstandesbegriffe aber, wie sie sind. Der sinnlichen Vorstellung wohnt aber zunächst etwas inne, was man den Stoff nennen könnte, nämlich die Empfindung; dann aber auch etwas, was man die Form nennen kann, nämlich die Besonderheit des Sinnlichen, welche angiebt, inwieweit das Mannichfache, was den Sinn erregt, durch ein gewisses Naturgesetz der Seele zusammengestellt wird. Sowie ferner die Empfindung, welche den Stoff der sinnlichen Vorstellung abgiebt, zwar die Gegenwart von etwas Sinnlichem anzeigt, ihrer Beschaffenheit nach aber von der Natur der Person abhängt, je nachdem diese von dem Gegenstande bestimmbar ist, so beweist auch die Form dieser Vorstellung jedenfalls eine Beziehung oder ein Verhältniss des mehreren Empfundenen, aber sie ist nicht eigentlich eine Abschattung oder eine Art Gestalt des Gegenstandes, sondern nur ein der Seele eingefügtes Gesetz, um die von der Gegenwart des Gegenstandes entstandenen Empfindungen neben einander zu ordnen. Denn durch die Form oder Gestalt erregen die Gegenstände die Sinne nicht; damit daher das Vielerlei des Gegenstandes, welches den Sinn erregt, in das Ganze einer Vorstellung zusammenschmelze, bedarf es eines inneren Prinzips der Seele, wodurch jenes Vielerlei nach festen und eingebor nen Gesetzen eine gewisse Gestalt annimmt. [5])

§. 5.

Zur sinnlichen Erkenntniss gehört daher sowohl ein Stoff, was die Empfindung ist, und wodurch die Erkenntnisse sinnliche *(sensibiles)* heissen, als eine Form, durch welche, wenn sie auch ohne alle Empfindung ist, die Vorstellungen dem Sinn angehörige *(sensitivae)* heissen. Was auf der anderen Seite die Verstandeserkenntniss anlangt, so ist vor Allem zu merken, dass der Gebrauch des Verstandes oder des oberen Seelenvermögens ein doppelter ist; durch den einen werden die Begriffe selbst von den Dingen oder Beziehungen gegeben; dies ist der **reale Gebrauch**; durch den anderen werden die von irgendwo empfangenen nur einander untergeordnet, nämlich die unteren den oberen (durch die gemeinsamen Merkmale) und unter sich nach dem Satz des Widerspruchs verglichen; dieser Gebrauch heisst der logische.

Der logische Gebrauch des Verstandes ist allen Wissenschaften gemeinsam; der reale nicht so. Denn jede irgendwie gegebene Erkenntniss betrachtet entweder den Inhalt unter einem Mehreren gemeinsamen oder einem ihm entgegengesetzten Merkmale, und zwar unmittelbar und zunächst, wie es bei den Urtheilen behufs bestimmter Erkenntniss geschieht; oder mittelbar, wie bei den Begründungen, behufs einer wahren (adaequaten) Erkenntniss. Wenn also sinnliche Erkenntnisse gegeben sind, so werden durch den logischen Gebrauch des Verstandes sinnliche Erkenntnisse anderen sinnlichen, als den gemeinsamen Begriffen, und Erscheinungen den allgemeinen Gesetzen der Erscheinungen untergeordnet. Von der höchsten Wichtigkeit ist aber hier die Bemerkung, dass die Erkenntnisse dabei immer als sinnliche gelten müssen, so viel auch dabei ein logischer Gebrauch von dem Verstande gemacht worden ist. Denn sie heissen sinnlich wegen ihrer Entstehung, nicht wegen ihrer Vergleichung nach Identität oder Gegensatz. Deshalb sind selbst die allgemeinsten Erfahrungsgesetze dennoch sinnlich, und die Prinzipien der sinnlichen Form (der bestimmten Beziehungen im Raume), welche die Geometrie enthält, überschreiten, soviel auch der Verstand dabei in einem aus sinnlich Gegebenen (durch die reine Anschauung) nach den logischen Regeln geschehenden Begründen thätig ist, nicht die Klasse der sinnlichen Erkenntnisse. In diesem Sinnlichen und Erscheinenden heisst das, was dem logischen Gebrauche des Verstandes vorhergeht, die Erscheinung, dagegen die Erkenntniss, welche aus der durch das Denken geschehenen Vergleichung mehrerer Erscheinungen hervorgeht, heisst als reflektirt die Erfahrung. Der Weg von der Erscheinung zur Erfahrung führt daher nur durch die Ueberlegung in Gemässheit des logischen Gebrauchs des Verstandes. Die Begriffe der Erfahrung werden gewöhnlich empirisch genannt und die Gegenstände derselben Erscheinungen, und die Gesetze der Erfahrung sowie überhaupt aller sinnlichen Erkenntniss heissen die Gesetze der Erscheinungen. Deshalb werden Erfahrungsbegriffe durch Zurückführung auf eine höhere Allgemeinheit nicht zu Verstandesbegriffen im wirklichen Sinne und überschreiten die Klasse der sinnlichen Erkenntniss nicht, sondern bleiben, soweit

sie auch durch Abtrennen sich erheben mögen, doch ohne Ende sinnliche. [6])

§. 6.

Was aber die Verstandesbegriffe im strengen Sinne anlangt, in denen der Gebrauch des Verstandes real ist, so werden solche Begriffe theils von Gegenständen, theils von Beziehungen durch die Natur des Verstandes selbst gegeben; sie sind nicht von einem Gebrauch der Sinne entlehnt und enthalten keine Form der sinnlichen Erkenntniss als solcher. Ich muss indess hier die grosse Zweideutigkeit des Wortes „Abstrakt“ hervorheben und sie vorher beseitigen, damit sie nicht meine Erörterung der Verstandesbegriffe verderbe. Eigentlich müsste es nämlich heissen: Von etwas abtrennen (abstrahiren), nicht etwas abtrennen. Ersteres bezeichnet, dass man bei einem Begriffe auf anderes mit ihm gleichsam Verbundenes nicht Acht habe; Letzteres, dass etwas nur im Einzelnen und so gegeben sei, dass es von dem mit ihm Verbundenen abgetrennt werde. Deshalb sieht der Verstandesbegriff von allem Sinnlichen ab (abstrahirt), aber wird nicht von dem Sinnlichen abgetrennt (abstrahirt), und er könnte vielleicht richtiger ein abziehender als ein abgezogener genannt werden. Es ist deshalb rathsamer, die Verstandesbegriffe reine Begriffe, und die nur erfahrungsmässig gegebenen Begriffe abgezogene (abstrakte) zu nennen. [7])

§. 7.

Hieraus erhellt, dass mit Unrecht die sinnliche Erkenntniss als eine verworrene, und die Verstandeserkenntniss als eine deutliche erklärt wird. Denn dies sind nur logische Unterschiede, welche das Gegebene, was aller logischen Vergleichung unterliegt, gar nicht berühren. Die sinnlichen Begriffe können sehr deutlich und die des Verstandes sehr verworren sein. Jenes zeigt sich in dem Urbild der sinnlichen Erkenntniss, in der Geometrie; dieses in dem Werkzeuge aller Verstandesbegriffe, der Metaphysik, von der es allbekannt ist, dass sie trotz aller angewandten Mühe die Nebel der Verwirrung, welche den gewöhnlichen Verstand verdunkeln, nicht immer mit so glücklichem Erfolg, wie jene,

vertreiben kann. Trotzdem trägt jede dieser Erkenntnisse das Zeichen ihrer Herkunft, so dass erstere, wenn sie auch noch so deutlich sind, von ihrem Ursprung her sinnliche heissen, und letztere trotz ihrer Verworrenheit Verstandesbegriffe, wie z. B. die moralischen Begriffe, welche nicht aus der Erfahrung, sondern durch die reine Vernunft erkannt sind. Ich fürchte deshalb, dass Wolf durch diesen Unterschied zwischen sinnlicher und gedachter Erkenntniss, der ihm selbst nur als ein logischer gilt, jene werthvolle alte Einrichtung, die Natur des Erscheinenden und des durch den Verstand Begriffenen zu sondern, zum grossen Schaden der Philosophie, vielleicht völlig zerstört und die Geister von deren Erforschung zu logischen Spielereien in den meisten Fällen abgelenkt hat.

§. 8.

Die erste Philosophie, welche die Grundlagen des Gebrauchs des reinen Verstandes enthält, ist die Metaphysik; dagegen ist die Wissenschaft, welche den Unterschied der sinnlichen Erkenntniss von der des Verstandes darlegt, nur eine Vorläuferin derselben, und von dieser wird hier in dieser Abhandlung eine Probe gegeben. Da es also in der Metaphysik keine Erfahrungsgrundsätze giebt, so dürfen die in ihr enthaltenen Begriffe nicht in den Sinnen gesucht werden, sondern in der Natur des reinen Verstandes selbst; nicht als angeborne Begriffe, sondern als solche, welche nach den der Seele innewohnenden Gesetzen abgezogen (indem bei Gelegenheit der Erfahrung auf ihre Thätigkeit geachtet wird), folglich erworben sind. Derart sind die Möglichkeit, das Dasein, die Nothwendigkeit, die Substanz, die Ursache u. s. w. mit ihren gegentheiligen oder zugehörigen Begriffen; sie treten niemals als Theile in eine sinnliche Vorstellung ein und können deshalb auch in keiner Weise aus ihr abgetrennt werden. [9])

§. 9.

Das Ziel der gedachten Begriffe ist ein doppeltes; erstens dienen sie der Aufdeckung von Scheinbeweisen; sie nützen dadurch in verneinender Weise, insofern sie die sinnlichen Begriffe von denen des Verstandes abhalten, und wenn sie damit auch die Wissenschaft nicht weiter

bringen, so schützen sie sie doch dadurch vor der Ansteckung mit Irrthümern. Zweitens führen sie auf inhaltliche Lehrsätze. Dadurch gehen die allgemeinen Grundsätze des reinen Verstandes, wie sie die Ontologie und die rationale Seelenlehre bieten, in ein Einzelnes aus, was nur mit dem reinen Verstand zu erfassen ist, und in ein für alles Andere gemeinsam dienendes Maass der Realitäten, was die verstandesmässige Vollkommenheit ist.

Diese Vollkommenheit ist eine solche entweder im theoretischen oder im praktischen Sinne; im ersteren ist sie das höchste Wesen, Gott, im letzteren Sinne die moralische Vollkommenheit. Die Moralphilosophie kann also, soweit sie die ersten Grundsätze zur Beurtheilung bietet, nur durch den reinen Verstand erkannt werden und gehört selbst zur reinen Philosophie. Epikur, der ihre Kennzeichen auf das Gefühl der Lust oder des Schmerzes herabzog, verdient deshalb sammt einigen Neueren, die ihm aus der Ferne gefolgt sind, wie Shaftesbury und seine Anhänger, grossen Tadel. In jeder Gattung, wo die Grösse wechselt, ist das Grösste das gemeinsame Maass und das Prinzip der Erkenntniss. Das Grösste an Vollkommenheit heisst gegenwärtig das Ideal; bei Plato die Idee (wie seine Idee des Staats). Es ist von Allem, was unter dem allgemeinen Begriff einer Vollkommenheit enthalten ist, das Prinzip; denn die niederen Grade könnnen nur durch Beschränkung des Grössten bestimmt werden. Gott aber ist als Ideal der Vollkommenheit das Prinzip der Erkenntniss, und als wirklich daseiend zugleich das Prinzip des Werdens für jede Vollkommenheit überhaupt. 10)

§. 10.

Von den Verstandesbegriffen giebt es (für den Menschen) keine Anschauung, sondern nur eine symbolische Erkenntniss, und die Verstandeserkenntniss ist uns nur durch allgemeine Begriffe im Abstrakten, aber nicht durch den einzelnen Fall im Konkreten gestattet. Alle unsere Anschauung ist nämlich an ein Prinzip der Form gebunden, unter der allein etwas unmittelbar, oder als Einzelnes von der Seele geschaut und nicht blos diskursiv durch allgemeine Begriffe erfasst werden kann. Dieses formale Prinzip unserer Anschauung (der Raum

und die Zeit) ist die Bedingung, unter der etwas Gegenstand für unsere Sinne werden kann, und als eine Bedingung der sinnlichen Erkenntniss ist es deshalb kein Mittel für die Verstandeserkenntniss. Ueberdem wird aller Stoff unserer Erkenntniss nur von den Sinnen geliefert; aber das durch den Verstand Erkannte als solches kann nicht durch Vorstellungen, die den Sinnen entlehnt sind, erfasst werden; deshalb ist der Verstandesbegriff als solcher leer an allem Inhalt der menschlichen Anschauung. Die Anschauung unserer Seele ist nämlich immer leidend und deshalb nur soweit möglich, als etwas unsere Sinne erregen kann. Dagegen ist die göttliche Einsicht, welche das Prinzip der Gegenstände und nicht das Bewirkte ist, da sie unabhängig ist, das Original und deshalb nur eine lediglich durch Verstandesbegriffe geschehende.[11])

§. 11.

Obgleich die Erscheinungen eigentlich keine Ideen, sondern einzelne Dinge sind und die innere und unbedingte Beschaffenheit der Gegenstände nicht ausdrücken, so ist dennoch ihre Erkenntniss die wahrste. Denn erstens bezeugen sie, als sinnliche Begriffe oder Wahrnehmungen, wie das Bewirkte, die Gegenwart des Gegenstandes und dienen so gegen den Idealismus; was aber die Urtheile über das sinnlich Erkannte anlangt, so besteht die Wahrheit des Urtheils in der Uebereinstimmung des Prädikats mit dem gegebenen Subjekt; der Begriff des Subjekts, soweit es Erscheinung, ist mir nur in Beziehung auf das Vermögen der sinnlichen Erkenntniss gegeben, und eben danach werden auch die sinnlich wahrnehmbaren Prädikate gegeben; also erfolgen die Vorstellungen des Subjekts und des Prädikats nach gemeinsamen Gesetzen und bieten deshalb die Handhabe für die wahrhafteste Erkenntniss.[12])

§. 12.

Alles, was unseren Sinnen als Gegenstände geboten wird, sind Erscheinungen; was aber, ohne den Sinn zu erregen, nur die besondere Form der Sinnlichkeit enthält, gehört zur reinen Anschauung (d. h. einer von Empfindungen freien, aber nicht verstandesmässigen). Die Erscheinungen werden aufgeführt und erklärt, und zwar

erstens die des äusseren Sinnes in der Physik; dann die des inneren Sinnes in der empirischen Psychologie. Die reine Anschauung (die menschliche) ist aber keine allgemeine oder logische Vorstellung unter die, sondern eine einzelne Vorstellung, in der alles Sinnliche aufgefasst wird; deshalb enthält sie die Vorstellungen des Raumes und der Zeit. Da beide über die Beschaffenheit des Sinnlichen nichts bestimmen, so sind sie nur der Grösse nach ein Gegenstand der Wissenschaft. Deshalb betrachtet die reine Mathematik den Raum in der Geometrie, und die reine Mechanik die Zeit. Zu diesen kommt ein Begriff, der an sich zu den Verstandesbegriffen gehört, dessen Verwirklichung in dem Besonderen aber der Hilfe von den Begriffen der Zeit und des Raumes bedarf (indem Mehrere nach einander und gleichzeitig neben einander gestellt werden); dies ist der Begriff der Zahl, welchen die Arithmetik behandelt. Indem so die reine Mathematik die Form unserer ganzen sinnlichen Erkenntniss behandelt, ist sie das Werkzeug jeder sinnlichen und deutlichen Erkenntniss, und da ihre Gegenstände nicht blos die formalen Prinzipien aller Anschauung, sondern selbst ursprüngliche Anschauungen sind, so gewährt sie die wahrste Erkenntniss und zugleich für alle das Muster der höchsten Gewissheit. Es giebt also eine Wissenschaft des Sinnlichen, obgleich, da es Erscheinungen sind, keine reale verstandesmässige Erkenntniss desselben, sondern nur eine logische. Hieraus erhellt, in welchem Sinne die Anhänger der Eleatischen Schule die Wissenschaft der Erscheinungen geleugnet haben mögen. [13])

Dritter Abschnitt.

Ueber die Prinzipien der Form der sinnlichen Welt.

§. 13.

Das Prinzip der Form des Weltalls ist das, welches den Grund der allgemeinen Verknüpfung enthält, vermöge deren alle Substanzen und deren Zustände zu demselben

Ganzen, was die Welt heisst, gehören. Das Prinzip der Form der sinnlichen Welt ist das, welches den Grund der allgemeinen Verknüpfung von Allem enthält, soweit es Erscheinung ist. Die Form der Verstandeswelt enthält ein gegenständliches Prinzip, d. h. eine Ursache, weshalb eine Verknüpfung der Dinge an sich besteht. Dagegen hat die Welt, als Erscheinung aufgefasst, d. h. in Beziehung auf die Empfindung der menschlichen Seele nur ein persönliches Prinzip der Form, d. h. ein bestimmtes geistiges Gesetz, vermöge dessen Alles, was Gegenstand der Sinne (durch deren Beschaffenheit) sein kann, nothwendig zu demselben Ganzen zu gehören scheint. Welcher Art also auch das Prinzip der Form der sinnlichen Welt sein mag, so umfasst es doch nur das Wirkliche, was als in die Sinne fallend erachtet wird, also weder die unkörperlichen Substanzen, welche schon als solche durch ihre Definition von den äusseren Sinnen ganz ausgeschlossen sind, noch die Ursache der Welt, welche kein Gegenstand der Sinne sein kann, da durch sie die Seele erst besteht und durch ihre Sinne wirksam ist. Diese formalen Prinzipien des Weltalls als Erscheinung, mithin die unbedingt ersten umfassenden Formen oder Bedingungen alles Sinnlichen in der menschlichen Erkenntniss sind zweifach: die Zeit und der Raum, wie ich zeigen werde. [14])

§. 14.

Ueber die Zeit.

1. Die Vorstellung der Zeit entspringt nicht aus den Sinnen, sondern wird von ihnen vorausgesetzt. Denn ob das in die Sinne Fallende zugleich oder nach einander ist, kann nur mittelst der Vorstellung der Zeit vorgestellt werden, und die Folge erzeugt nicht die Vorstellung der Zeit, sondern fordert nur dazu auf. Deshalb wird der Begriff der Zeit, als wäre er durch Erfahrung erworben, sehr schlecht als die Reihe von wirklichem nach einander Daseiendem definirt. Denn ich verstehe die Bedeutung dieses Nach nicht, wenn ich nicht schon vorher die Vorstellung der Zeit habe. Denn etwas ist nach einander, was in verschiedener Zeit be-

steht, und das zugleich ist, was in derselben Zeit besteht.

2. Die Vorstellung der Zeit ist eine einzelne und keine allgemeine. Denn jede Zeit wird nur vorgestellt als ein Theil derselben unermesslichen Zeit. Man kann sich nicht zwei Jahre vorstellen, wenn man nicht ihre Stellung zu einander bestimmt, und folgen sie nicht unmittelbar einander, nur dadurch, dass eine gewisse Zwischenzeit mit ihnen verbunden wird. Welche von den verschiedenen Zeiten aber die frühere, und welche die spätere sei, kann in keiner Weise durch Merkmale der Verstandeserkenntniss bestimmt werden, wenn man nicht in einen fehlerhaften Zirkel gerathen will; die Seele kann sie nur durch die einzelne Anschauung unterscheiden. Ausserdem stellt man sich alles Wirkliche in der Zeit befindlich vor, aber nicht unter ihrem allgemeinen Begriff, als gemeinsamem Merkmal enthalten.

3. Die Vorstellung der Zeit ist also eine Anschauung, und da sie vor aller Empfindung gefasst wird, gleichsam die Bedingung der vorkommenden Beziehungen im Sinnlichen, so ist sie keine empfindbare, sondern reine Anschauung.

4. Die Zeit ist eine stetige Grösse und das Prinzip der Gesetze des Stetigen in den Veränderungen des Weltalls. Denn das Stetige ist ein Grosses, was nicht aus Einfachem besteht. Da aber unter der Zeit nur Beziehungen vorgestellt werden, aber ohne die in diesen Beziehungen stehenden gegebenen Dinge, so ist in der Zeit, als einer Grösse, eine Zusammensetzung enthalten, welche, wenn sie ganz weggedacht wird, nichts übrig lässt. Wo aber bei einem Zusammengesetzten, nach Aufhebung aller Zusammensetzung, gar nichts übrig bleibt, da besteht es nicht aus einfachen Theilen. Also u. s. w. Deshalb ist jeder Theil der Zeit eine Zeit. Das Einfache in der Zeit, also die Augenblicke, sind keine Theile derselben, sondern Grenzen zwischen der Zeit. Denn wenn zwei Augenblicke gegeben werden, so ist damit noch keine Zeit gegeben, als soweit innerhalb ihrer Wirkliches einander folgt; deshalb muss neben dem Augenblicke auch eine Zeit gegeben sein, an deren letztem Theile ein anderer Augenblick ist.

Das metaphysische Gesetz der Stetigkeit lautet da-

gegen: Alle Veränderungen sind stetig oder fliessend, d. h. entgegengesetzte Zustände folgen einander nur durch eine Reihe verschiedener Zustände zwischen ihnen. Denn da die beiden entgegengesetzten Zustände in verschiedenen Zeitpunkten sind, zwischen zweien solchen aber immer eine Zeit in der Mitte sein muss, in deren unendlicher Reihe von Zeitpunkten die Substanz weder in dem einen noch in dem anderen gegebenen Zustande sich befindet und doch auch in keinem nicht sein kann, so muss sie in verschiedenen Zuständen es sein und so fort ohne Ende.

Der berühmte Kästner fordert bei Prüfung dieses Gesetzes von Leibniz dessen Vertheidiger auf,*) sie sollen beweisen, dass die stetige Bewegung eines Punktes durch alle Seiten eines Dreiecks unmöglich sei, was allerdings nöthig ist, wenn man das Gesetz der Stetigkeit einräumt. Hier ist nun der verlangte Beweis. Die Buchstaben a, b, c mögen die drei Winkelpunkte eines geradlinigen Dreiecks bezeichnen. Wenn das sich Bewegende in stetiger Bewegung durch die Linien a b, b c, c a, d. h. durch die ganze Umschliessung der Figur vorschreitet, so muss es sich durch den Punkt b in der Richtung a b, und ebenso durch diesen Punkt b in der Richtung b c bewegen. Da aber diese Bewegungen verschieden sind, so können sie nicht zugleich stattfinden. Deshalb ist der Zeitpunkt der Gegenwart des sich Bewegenden, wo es in der Spitze b ist, soweit er sich in der Richtung a b bewegt, verschieden von dem Zeitpunkt seiner Gegenwart in derselben Spitze b, soweit er sich nach Richtung b c bewegt. Aber zwischen zwei Zeitpunkten befindet sich eine Zeit, folglich ist das sich Bewegende in demselben Raumpunkte eine Zeit lang gegenwärtig, d. h. es ruht und geht deshalb nicht stetig vor, was gegen die Annahme streitet. Dieser Beweis gilt für jede Bewegung durch mehrere gerade Linien, welche einen angebbaren Winkel einschliessen. Deshalb verändert ein Körper bei stetiger Bewegung seine Richtung nur bei einer Linie, deren kein Theil ein gerader ist, d. h. bei einer krummen nach der Ansicht von Leibnitz.

5. Die Zeit ist nichts Gegenständliches und Wirkliches, weder eine Substanz, noch ein Accidenz,

*) Höhere Mechanik S. 354.

noch ein Verhältniss, sondern die durch die menschliche Natur nothwendige persönliche Bedingung, wonach gewisses Sinnliche nach einem festen Gesetze geordnet wird. Sie ist eine reine Anschauung. Denn man stellt die Substanzen und deren Accidenzen sowohl nach ihrer Gleichzeitigkeit wie ihrer Folge nur mittelst der Vorstellung der Zeit zusammen, und daher ist deren Vorstellung als das Prinzip der Form älter als jene Begriffe. Was aber die Verhältnisse der Beziehungen jeder Art anlangt, soweit sie bei den Sinnen vorkommen, ob sie nämlich zugleich oder nach einander sind, so enthalten sie nur die Stellungen in der Zeit, je nachdem sie durch denselben Zeitpunkt oder durch verschiedene zu bestimmen sind.

Wer die gegenständliche Realität der Zeit behauptet, fasst sie entweder als einen stetigen Fluss im Dasein, aber doch ohne ein daseiendes Ding (ein toller Gedanke); hauptsächlich sind dies die englischen Philosophen; oder wie ein von der Folge innerer Zustände abgezogenes Wirkliche, wie Leibnitz und seine Anhänger. Das Falsche der letzteren Annahme verräth sich schon deutlich durch den fehlerhaften Zirkel in der Definition der Zeit und ausserdem vernachlässigt sie die Gleichzeitigkeit,*) eine höchst wichtige Besonderung der Zeit, gänzlich. Deshalb stört sie allen Gebrauch der gesunden Vernunft, weil sie verlangt, dass die Gesetze der Bewegung nicht nach dem Maasse der Zeit, sondern die Zeit

*) Was sich einander nicht folgt, ist deshalb noch nicht gleichzeitig. Denn mit Entfernung der Folge wird zwar die in der Reihe der Zeit enthaltene Verbindung aufgehoben, aber daraus entsteht nicht sofort eine andere wirkliche Beziehung, wie es die Verbindung von Allem in demselben Zeitpunkte ist. Denn das Gleichzeitige wird durch denselben Zeitpunkt ebenso verbunden, wie das sich Folgende durch verschiedene. Obgleich daher die Zeit nur eine Richtung hat, so giebt doch die Ueberallheit der Zeit *(ubiquitas)* (um mit Newton zu reden) vermöge deren alles Sinnliche einmal ist, der Menge des Wirklichen, noch eine andere Ausdehnung, insofern sie alle von demselben Zeitpunkte abhängen. Denn wenn man die Zeit als eine ohne Ende fortgezogene Linie darstellt und das Gleichzeitige durch Querlinien, welche durch jeden Zeitpunkt hindurchgehen, so wird die daraus hervorgehende Oberfläche die erscheinende Welt darstellen, sowohl nach der Substanz, wie nach den Accidenzen.

selbst, nach ihrer Natur, durch die in der Bewegung beobachtete Reihe oder durch sonst eine Reihe innerer Veränderungen bestimmt werde, womit alle Gewissheit der Regeln völlig aufgehoben wird. Wenn man aber die Grösse einer Zeit für den einzelnen Fall nur abschätzen kann, entweder nach der Bewegung oder nach der Folge der Gedanken, so kommt dies davon, dass der Begriff der Zeit sich nur auf ein inneres Gesetz der Seele stützt und nicht einmal der Versuch einer Anschauung ist; deshalb wird nur mit Hilfe der Sinne dieser Akt der Seele, welcher seine Empfindungen ordnet, hervorgerufen. Jeder Versuch, den Begriff der Zeit mit Hilfe der Vernunft wo anders herzuleiten oder zu erklären, ist so vergeblich, dass sogar der Satz des Widerspruchs sie vorausschickt und sich als Bedingung unterlegt. Denn A und Nicht-A widersprechen sich nur, wenn sie zugleich (d. h. in derselben Zeit) an Demselben vorgestellt werden; nach einander (zu verschiedenen Zeiten) können sie ihm zukommen. Deshalb ist die Möglichkeit der Veränderungen nur in der Zeit vorstellbar, und die Zeit wird nicht durch die Veränderungen vorstellbar, sondern umgekehrt.

6. Obgleich die Zeit, an sich und ohne Beziehung gesetzt, ein Gedankending ist, so ist sie doch, insoweit sie zu dem unveränderlichen Gesetz des Sinnlichen als solchem gehört, ein höchst wahrer Begriff, der sich über alle möglichen Gegenstände der Sinne ohne Ende erstreckt, und die Bedingung der anschaulichen Vorstellungen. Denn da das Gleichzeitige als solches den Sinnen nicht geboten werden kann, als mit Hülfe der Zeit, und da die Veränderungen nur durch die Zeit denkbar sind, so erhellt, dass dieser Begriff die allgemeine Form der Erscheinungen enthält, und dass deshalb alle an der Welt wahrnehmbaren Ereignisse, alle Bewegungen und aller innerer Wechsel nothwendig mit den von der Zeit geltenden ersten Grundsätzen, die ich zum Theil schon dargelegt habe, übereinstimmen müssen; denn nur unter diesen Bedingungen können sie Gegenstände der Sinne und zusammengeordnet werden. Es ist deshalb verkehrt, wenn man gegen die ersten Grundsätze der reinen Zeit, z. B. gegen die Stetigkeit, den Verstand bewaffnet, da sie aus Gesetzen hervorgehen, über die hinaus es nichts Früheres und Aelteres giebt, und da die Vernunft selbst bei dem

Gebrauch ihres Satzes des Widerspruchs der Hülfe dieses Begriffes nicht entbehren kann; so sehr ist er ursprünglich und eigenartig.

7. Die Zeit ist also das unbedingt erste formale Prinzip der sinnlichen Welt. Denn alles Wahrnehmbare kann nur vorgestellt werden als zugleich oder nach einander gesetzt; also in dem Zuge der einzigen Zeit gleichsam eingewickelt und in der bestimmten Stellung sich auf einander beziehend, so dass durch diesen ersten Begriff alles Sinnlichen nothwendig das formale Ganze entsteht, was kein Theil eines Anderen ist, d. h. die erscheinende Welt.[15])

§. 15.

Ueber den Raum.

A. Die Vorstellung des Raums wird nicht von den äusseren Empfindungen abgezogen. Denn ich kann nichts als ausser mir gesetzt vorstellen, wenn ich es nicht in einem von dem, wo ich bin, verschiedenen Ort vorstelle, und ebensowenig Sachen ausser einander, wenn ich sie nicht in verschiedene Orte des Raumes stelle. Die Möglichkeit äusserer Wahrnehmungen als solcher setzt also die Vorstellung des Raumes voraus und erzeugt ihn nicht; sowie auch das in dem Raum Befindliche die Sinne erregt, während der Raum selbst mit den Sinnen nicht wahrgenommen werden kann.

B. Der Begriff des Raumes ist eine Einzelvorstellung, welche Alles in sich enthält und nicht wie ein abgezogener und gemeinsamer Begriff es unter sich befasst. Denn was man mehrere Räume nennt, sind es nur als Theile des unermesslichen Raumes, die durch eine bestimmte Stellung sich auf einander beziehen, und man kann sich keinen Kubikfuss vorstellen, als durch den ihn umgebenden Raum überall begrenzt.

C. Die Vorstellung des Raumes ist deshalb eine reine Anschauung, da es eine Einzelvorstellung ist, die nicht aus Empfindungen zusammengeschmolzen ist, sondern die fundamentale Form jeder äusseren Empfindung.

Es ist leicht, diese reine Anschauung in den Grundsätzen der Geometrie und in jeder Konstruktion von Postu-

laten oder Aufgaben innerhalb der Seele zu bemerken. Denn dass es in dem Raum nur drei Richtungen giebt, dass zwischen zwei Punkten nur eine gerade Linie möglich, die Beschreibung eines Kreises mit einer gegebenen geraden Linie von einem Punkte einer Ebene aus u. s. w. kann nicht aus einem etwaigen allgemeinen Begriffe des Raumes abgeleitet werden, sondern nur in diesem selbst wie in einem Einzelnen angeschaut werden. Das, was in einem gegebenen Raum nach der einen Seite zu, und das, was nach der anderen liegt, kann trotz aller Schärfe des Verstandes nicht begrifflich beschrieben, d. h. auf Verstandesmerkmale zurückgeführt werden. Da sonach in festen, vollkommen gleichen und ähnlichen, aber gegeneinander liegenden Körpern, wie z. B. die rechte und linke Hand (wenn man sie blos nach der Ausdehnung auffasst), oder die sphärischen Dreiecke aus den beiden entgegengesetzten Halbkugeln, ein Unterschied besteht, welcher es unmöglich macht, dass die Grenzen der Ausdehnung in einander fallen, obgleich sie in Allem, was durch Merkmale, die der Seele mittelst der Worte verständlich sind, sich sagen lässt, sich einander vertreten können, so ergiebt sich, dass hier der Unterschied, nämlich die Nichtübereinstimmung, durch eine gewisse reine Anschauung bezeichnet werden kann. Deshalb bedient sich die Geometrie nicht blos unzweifelhafter, begrifflicher Grundsätze, sondern auch solcher, die in die Anschauung der Seele fallen, und die Gewissheit der Beweise (welche die Klarheit und bestimmte Erkenntniss ist, soweit sie dem Wahrnehmbaren sich nähert) ist in ihr nicht allein die grösste, sondern auch die einzige, die es in den reinen Wissenschaften giebt, und sie bildet das Muster und Mittel aller Gewissheit in den anderen. Da die Geometrie die Beziehungen des Raumes betrachtet, dessen Begriff die Form aller sinnlichen Anschauung in sich enthält, so kann in den Wahrnehmungen des äusseren Sinnes nur vermittelst der Anschauung, mit deren Betrachtung diese Wissenschaft sich beschäftigt, etwas klar und deutlich sein. Im Uebrigen beweist die Geometrie ihre obersten Grundsätze nicht durch ein Denken des Gegenstandes vermittelst eines allgemeinen Begriffs, wie es bei den Begründungen geschieht, sondern indem sie sie vermittelst

der einzelnen Anschauung vor Augen stellt, wie es bei dem Wahrnehmbaren geschieht. *)

D. Der Raum ist nichts Gegenständliches und Wirkliches, weder eine Substanz noch ein Accidenz, noch eine Beziehung; sondern etwas Subjektives und Ideales, was aus der Natur der Seele nach einem festen Gesetz hervorgeht, wie ein Schema, um alles äusserlich Wahrgenommene zu ordnen. Die Vertheidiger der Wirklichkeit des Raumes nehmen ihn entweder als für sich bestehend und als das schrankenlose Behältniss aller möglichen Dinge, welche Ansicht neben den Engländern meist den Geometern zusagt, oder sie behaupten, dass er das Verhältniss selbst von den bestehenden Dingen sei, was mit Wegnahme der Dinge erlischt und nur an Wirklichem denkbar sei, wie nach Leibnitz die meisten der Unsrigen annehmen. Jene erste leere Erdichtung der Vernunft, welche unendliche wirkliche Verhältnisse ohne irgend welche wirkliche auf einander bezogene Dinge sich erdenkt, gehört in die Welt der Fabeln; allein die Anhänger der letzten Ansicht befinden sich in einem schlimmern Irrthume. Denn während jene nur gewissen Begriffen, die zu denen des Verstandes gehören, ein Hinderniss bereiten, welche überdem zu den dunkelsten gehören, wie z. B. die Frage nach der geistigen Welt, nach der Allgegenwart u. s. w., so gerathen diese mit den Erscheinungen selbst und mit dem zuverlässigsten Dolmetscher der Erscheinungen, der Geometrie, in offenen Widerspruch. Denn ohne den offenbaren Zirkel in ihrer Definition des Raumes, in den sie sich unvermeidlich verwickeln, zu er-

*) Dass der Raum nothwendig als eine stetige Grösse vorgestellt werden muss, diesen leichten Beweis lasse ich hier bei Seite. Daher kommt es, dass das Einfache im Raum kein Theil, sondern nur die Grenze desselben ist. Grenze ist aber überhaupt bei einer stetigen Grösse das, was den Grund der Schranken enthält. Ein Raum, der nicht die Grenze eines andern ist, ist erfüllt (solid). Die Grenze des Soliden ist die Oberfläche, die der Oberfläche die Linie, die der Linie der Punkt. Deshalb giebt es drei Arten von Grenzen im Raum, so viel wie Richtungen. Zwei von diesen Grenzen sind selbst Räume (die Oberfläche und die Linie). Der Begriff der Grenze ist in keiner anderen Grösse als dem Raum und der Zeit vorhanden.

wähnen, stossen sie die Geometrie von dem Gipfel der Gewissheit und werfen sie zu der Klasse der Wissenschaften, deren Grundlagen aus der Erfahrung entlehnt sind. Denn wenn alle Besonderungen des Raumes nur durch die Erfahrung aus äusseren Verhältnissen entnommen sind, so wohnt den geometrischen Grundsätzen nur eine vergleichsweise Allgemeinheit bei, wie sie durch Induktion erlangt wird, d. h. die nicht weiter geht als die Beobachtung; ebenso hat sie dann keine Nothwendigkeit als nur nach den festgestellten Gesetzen der Natur und nur eine nach Belieben abgemessene Bestimmtheit, und man kann dann, wie bei den Erfahrungswissenschaften, hoffen, an dem Raume vielleicht noch zu entdecken, dass er andere ursprüngliche Eigenschaften hat und vielleicht auch zweilinig oder geradlinig ist.

E. Obgleich der Begriff des Raumes als eines gegenständlichen und wirklichen Wesens oder Eigenschaft nur eingebildet ist, so ist er doch in Betreff der sinnlichen Dinge von der höchsten Wahrheit und die Grundlage aller Wahrheit der äusseren Empfindung. Denn die Dinge können den Sinnen in irgend einer Weise nur erscheinen vermittelst einer Kraft der Seele, welche alle Empfindungen nach einem festen und der Natur innewohnenden Gesetze ordnet. Da nun den Sinnen nichts gegeben werden kann, was nicht den ersten Grundsätzen des Raumes und ihren Folgesätzen (nach Anleitung der Geometrie) entspricht, so muss Alles mit diesen Grundsätzen übereinstimmen, obgleich das Prinzip nur ein subjektives ist, weil es soweit mit sich selbst übereinstimmt, und die Gesetze der Sinnlichkeit sind die Gesetze der Natur, soweit sie in die Sinne fallen kann. Daher ist die Natur den Sätzen der Geometrie auf das Genaueste unterworfen, da alle dort bewiesenen Bestimmungen des Raumes nicht ursprünglich durch die Natur der Seele gesetzt (so dass der, welcher sich bemühte, irgend andere Beziehungen, als die der Raum bietet, in Gedanken auszubilden, seine Mühe verschwendet, weil er diesen Begriff zur Stütze seiner Erdichtung zu benutzen gezwungen ist), so würde der Gebrauch der Geometrie in den Naturwissenschaften nur sehr unsicher sein; denn es bliebe zweifelhaft, ob dieser aus der Erfahrung entlehnte Begriff auch mit der Natur genügend übereinstimmt; indem man vielleicht die

Bestimmungen, aus denen er abgenommen ist, nicht anerkennt, wie er Jemand wirklich in den Sinn gekommen ist. Der Raum ist also das unbedingt erste formale Prinzip der sinnlichen Welt, nicht blos deshalb, weil nur durch seinen Begriff die Gegenstände des Weltalls wahrgenommen werden können, sondern hauptsächlich deshalb, weil er wesentlich nur einer ist, der überhaupt alles äusserlich Wahrnehmbare umfasst, mithin das Prinzip des Allumfassenden bestimmt, d. h. des Alls, was nicht wieder Theil eines Anderen sein kann.[16])

Folgesätze.

Hiermit sind zwei Prinzipien der sinnlichen Erkenntniss gegeben, die keine allgemeinen Begriffe, wie innerhalb der Verstandeserkenntniss, sondern einzelne, aber reine Anschauungen sind, in denen, nicht wie die Gesetze des Verstandes es erfordern, die Theile, und namentlich die einfachen, den Grund der Möglichkeit des Zusammengesetzten enthalten, sondern wo nach dem Muster der sinnlichen Anschauung das Unendliche den Grund jedes denkbaren und zuletzt einfachen Theiles oder vielmehr der Grenze enthält. Denn nur wenn der unendliche Raum oder die unendliche Zeit gegeben ist, kann durch Beschränkung jedweder bestimmte Raum oder Zeit angegeben werden, und weder der Punkt noch der Augenblick kann für sich gedacht werden, sondern sie können nur als Grenzen eines schon gegebenen Raumes oder Zeit vorgestellt werden. Deshalb sind alle ursprünglichen Bestimmungen dieser Begriffe ausserhalb der Schranken der Vernunft und können deshalb in keiner Weise durch blosses Denken erläutert werden. Trotzdem sind sie die Unterlagen des Verstandes, welcher aus ursprünglich sinnlich Gegebenem nach logischen Gesetzen die Folgen ableitet, und zwar mit der grösstmöglichsten Gewissheit. Von diesen Begriffen trifft der eine eigentlich die Anschauung des Gegenstandes, der andere den Zustand, insbesondere den vorstellbaren. Deshalb wird der Raum als das Vorbild für den Begriff der Zeit benutzt, indem man sie als eine Linie vorstellt und ihre Grenzen durch Punkte (Augenblicke). Die Zeit nähert sich aber mehr einem allgemeinen und Vernunft-

begriffe, indem sie in ihren Beziehungen überhaupt Alles zusammenfasst, auch den Raum selbst und ausserdem die Accidenzen, die in den Beziehungen des Raumes nicht enthalten sind, wie die Vorstellungen der Seele. Uebrigens giebt die Zeit der Vernunft zwar keine Gesetze, aber setzt doch wichtige Bedingungen, mit deren Unterstützung die Seele ihre Begriffe nach den Gesetzen der Vernunft vergleichen kann. So kann ich über das Unmögliche nur urtheilen, wenn ich von demselben Subjekte zu derselben Zeit das A und das Nicht-A aussage. Und hauptsächlich bedarf, wenn die Seele sich zur Erfahrung wendet, die Beziehung der Ursache und Wirkung in den äusseren Gegenständen der Verhältnisse des Raumes, und in allen, äussern wie innern, kann man nur mit Hülfe der Zeitbeziehung erkennen, was das Frühere und was das Spätere, d. h. das Bewirkte ist. Selbst die Grösse des Raumes darf man nicht in eine reine gedachte Bestimmung auflösen, wenn man ihn nicht als bezogen auf ein Maass als Einheit, mittelst der Zahl darstellt, die selbst nur durch Zahlen, d. h. in einer gegebenen Zeit durch allmähliche Hinzufügung des Einen zu dem Anderen bestimmt erkannt wird.

Es erhebt sich hier endlich gleichsam von selbst bei Jedem die Frage, ob beide Begriffe angeboren oder erworben seien. Das Letztere scheint zwar durch die Beweisführung bereits widerlegt; allein auch das Erstere darf nicht so leicht zugelassen werden, weil es der Philosophie der Faulen den Weg bahnt, welche jede weitere Untersuchung durch die Namhaftmachung der ersten Ursache für überflüssig erklärt. Indess sind beide Begriffe unzweifelhaft erworben, nicht in dem Sinn, dass sie von Gegenständen abgezogen worden sind (denn die Empfindung giebt nur den Stoff, aber nicht die Form der menschlichen Erkenntniss), sondern als die unveränderliche Grundform, welche durch die eigene Thätigkeit der Seele, die nach ewigen Gesetzen ihre Empfindungen ordnet, gleichsam mittelst Anschauung erlangt werden muss. Denn die Empfindungen erwecken diese That der Seele, aber bestimmen nicht die Anschauung, und nur das Gesetz der Seele ist hier angeboren, nach dem sie ihr durch die Gegenwart des Gegenstandes Empfundenes in bestimmter Weise verbindet.[17])

Vierter Abschnitt.

Ueber das Prinzip der Form der Verstandeswelt.

§. 16.

Wenn man den Raum und die Zeit für ein wirkliches und unbedingtes nothwendiges Band aller möglichen Substanzen und Zustände hält, so hält man nichts weiter für nöthig, um sie zu begreifen, da ja mehreren Daseienden eine gewisse ursprüngliche Beziehung zukommt oder eine erste Bedingung des möglichen Einflusses und ein Prinzip der wesentlichen Form des Weltalls. Da nach dieser Meinung das Daseiende nothwendig irgendwo ist, so scheint es ihr überflüssig, zu untersuchen, weshalb sie in gewisser Weise für einander da sind, weil dies durch die Allgemeinheit des Raumes, der Alles umfasst, von selbst bestimmt werde. Allein es ist schon dargethan, dass dieser Begriff mehr die sinnlichen Gesetze des Subjekts als die Bedingungen der Gegenstände selbst angeht, und wenn man ihn auch noch so sehr mit Wirklichkeit ausstattet, so bezeichnet er doch nur die anschaulich gegebene Möglichkeit der allgemeinen Beiordnung, und die nur von dem Verstande lösbare Frage bleibt unberührt: Auf welches Prinzip denn dieses Verhältniss aller Substanzen selbst sich stützt, was, anschaulich aufgefasst, Raum genannt wird? Hierin steckt die Angel der Frage über das Prinzip der Form der Verstandeswelt; es soll daraus sich ergeben, wie es möglich ist, dass mehrere Substanzen in gegenseitigem Verkehr stehen und deshalb zu demselben Ganzen gehören, welches die Welt heisst? Die Welt betrachte ich hier aber nicht nach ihrem Stoffe, d. h. nicht nach der Natur der Substanzen, aus denen sie bebesteht, ob sie körperlich oder unkörperlich sind, sondern nach der Form, d. h. wie die Verbindung überhaupt unter mehreren, und die Einheit eines Ganzen unter allen stattfindet? 18)

§. 17.

Wenn mehrere Substanzen gegeben sind, so folgt das Prinzip ihres möglichen Verkehrs mit einander nicht aus dem blossen Dasein derselben, sondern es ist noch etwas Anderes dazu nöthig, aus dem die gegenseitigen Beziehungen einzusehen sind. Denn des blossen Daseins wegen beziehen sie sich nicht nothwendig auf ein Anderes, ausgenommen etwa auf ihre Ursache; allein die Beziehung des Bewirkten auf die Ursache ist keine Gemeinschaft, sondern eine Abhängigkeit. Wenn also eine Gemeinschaft ihrer mit Anderen stattfindet, so bedarf es eines besonderen Grundes, der dies bestimmt.

Und hierin steckt das *πρῶτον ψεῦδος* (die erste Unwahrheit) des physischen Einflusses, in seinem gewöhnlichen Sinne; indem dreist angenommen wird, dass die Gemeinschaft der Substanzen und die übergehenden Kräfte durch ihr blosses Dasein genügend erkennbar seien. Es ist deshalb diese Lehre kein System, sondern vielmehr die Vernachlässigung jedes philosophischen Systems, als wenn es in diesem Punkt völlig überflüssig wäre. Wenn ich diesen Begriff von diesen Flecken reinige, so gewinne ich eine Art der Gemeinschaft, die allein eine wirkliche genannt werden kann, und von welcher das Ganze der Welt ein wirkliches und kein blos ideales oder vorgestelltes genannt zu werden verdient.

§. 18.

Ein Ganzes aus nothwendigen Substanzen ist unmöglich. Denn da für jede ihr Dasein genügend feststeht, frei von aller Abhängigkeit von jeder anderen, die gar nicht zu dem Nothwendigen gehört, so erhellt, dass weder die Gemeinschaft der Substanzen (d. h. die Abhängigkeit ihrer gegenseitigen Zustände) aus ihrem Dasein folgt, noch dass sie ihnen überhaupt, als nothwendigen, zukommen kann.

§. 19.

Das Ganze der Substanzen ist deshalb nur ein Ganzes von Zufälligem, und die Welt besteht vermöge ihrer Wesenheit aus lauter Zufälligem. Ueberdem ist jede Substanz in der Verknüpfung mit der Welt nur als

Ursache zur Wirkung nothwendig; aber nicht als Theil mit den hinzutretenden Uebrigen zu einem Ganzen (da die Verbindung der Theile eine gegenseitige Abhängigkeit ist, die in einem nothwendigen Wesen nicht enthalten ist). Deshalb ist die Ursache der Welt ein Wesen ausserhalb ihrer, was deshalb nicht die Seele der Welt ist, und seine Gegenwart in der Welt ist keine örtliche, sondern eine wirksame. 19)

§. 20.

Die Substanzen der Welt sind Wesen durch ein Anderes; aber nicht durch verschiedene, sondern alle durch Einen. Denn wenn sie die Wirkungen von mehreren nothwendigen Wesen wären, so ständen die Wirkungen nicht in Gemeinschaft, wenn deren Ursachen jeder Beziehung zu einander fremd wären. Deshalb ist die Einheit in der Verbindung der Substanzen des Weltalls eine Folge ihrer Abhängigkeit aller von Einem. Deshalb weist die Form des Weltalls auf eine Ursache des Stoffes, und zwar ist nur eine einzige Ursache für alle die Ursache ihrer Zusammengehörigkeit. Deshalb ist der Baumeister der Welt zugleich ihr Schöpfer.

§. 21.

Wenn es mehrere erste und nothwendige Ursachen mit den von ihnen Bewirkten gäbe, so wären ihre Werke Welten, nicht eine Welt; weil sie in keiner Weise zu demselben Ganzen verbunden wären, und umgekehrt: wenn es mehrere wirkliche Welten ausserhalb einander giebt, so bestehen mehrere erste und nothwendige Ursachen, aber so, dass keine Welt mit der anderen und keine Ursache mit der von einer anderen bewirkten Welt in Gemeinschaft steht.

Deshalb sind mehrere wirkliche ausser einander befindliche Welten nicht vermöge ihres Begriffes unmöglich (wie Wolf aus dem Begriff der Zusammenfassung oder Menge fälschlich schloss, indem er glaubte, dass dieser als solcher zu dem Ganzen hinreiche), sondern nur unter der alleinigen Bedingung, wenn nur eine einzige nothwendige Ursache für alle besteht; werden aber mehrere angenommen, so sind auch meh-

rere Welten im strengsten metaphysischen Sinne ausser einander möglich.

§. 22.

Sowie der Schluss von der gegebenen Welt zur einzigen Ursache aller ihrer Theile gilt, so wird auch umgekehrt der Schluss gelten von der gegebenen für Alle gemeinsamen Ursache auf die Verbindung dieser unter sich, also zur Form der Welt (obgleich ich gestehe, dass mir dieser Schluss nicht so klar erscheint); die ursprüngliche Verbindung der Substanzen ist dann keine zufällige, sondern vermöge der Erhaltung aller durch ein gemeinsames Prinzip nothwendig, und so würde die von ihrem blossen Dasein ausgehende Harmonie sich als in ihrer gemeinsamen Ursache nach allgemeinen Regeln begründet ergeben. Eine solche Harmonie nenne ich die allgemein festgestellte, da jene, welche nur stattfindet, soweit die einzelnen Zustände einer Substanz dem Zustande einer anderen angepasst werden, eine besonders festgestellte Harmonie ist. Die Gemeinschaft aus der ersten Harmonie ist wirklich und physisch; *die* aus der anderen ist ideal und sympathetisch. Alle Gemeinschaft der Substanzen des Weltalls ist deshalb äusserlich festgestellt (durch eine Allen gemeinsame Ursache) und ist entweder allgemein festgestellt durch den physischen Einfluss (in seiner berichtigten Bedeutung §. 17) oder besonders nach ihren Zuständen eingerichtet. Letztere ist entweder mit der ersten Begründung jeder Substanz ursprünglich festgestellt, oder bei Gelegenheit einer Veränderung eingefügt; jene ist die vorherbestimmte Harmonie; diese heisst der Occasionalismus. Wenn daher durch die Erhaltung aller Substanzen von Einem die Verbindung aller nothwendig wäre, wodurch sie eine Einheit bilden, so würde die allgemeine Gemeinschaft der Substanzen eine durch physischen Einfluss sein, und die Welt ist dann ein wirkliches Ganzes; wo nicht, so ist die Gemeinschaft nur sympathetisch (d. h. eine Harmonie ohne wahre Gemeinschaft), und die Welt ist nur ideal. Für mich ist das Erstere, wenn auch nicht bewiesen, doch durch andere Gründe genügend erhärtet. [20]

Zusatz.

Wenn es gestattet wäre, den Fuss über die Grenze der apodiktischen Gewissheit, wie sie der Metaphysik geziemt, zu setzen, so wäre es der Mühe werth, Einiges, was nicht allein zu den Gesetzen, sondern auch zu den Ursachen der anschaulichen Erkenntniss gehört, und was nur durch den Verstand erkannt werden kann, weiter zu verfolgen. Die menschliche Seele wird nämlich von den äusseren Dingen nur soweit erregt, und die Welt steht ihrer Anschauung nur soweit ohne Ende offen, als sie mit allen anderen Dingen von derselben Kraft eines Einzigen erhalten wird. Deshalb nimmt sie das Aeussere nur durch die Gegenwart der gemeinsamen erhaltenden Ursache wahr; deshalb kann der Raum, welcher die allgemeine und nothwendige Bedingung der Mitgegenwart von allem sinnlich Erkannten ist, die **erscheinende Allgegenwart** genannt werden. (Denn die Ursache des Weltalls ist für Alle und für die Einzelnen nicht deshalb gegenwärtig, weil sie in deren Orten ist, sondern es giebt Orte, d. h. mögliche Beziehungen der Substanzen, weil die Ursache Allen auf das innigste gegenwärtig ist.) Da ferner die Möglichkeit aller Veränderung und Folge, deren Prinzip, soweit es anschaulich erkannt wird, in dem Begriffe der Zeit enthalten ist, die Beharrlichkeit des Subjekts voraussetzt, dessen entgegengesetzte Zustände sich folgen, und das, dessen Zustände fliessend sind, nicht beharrt, wenn es nicht von einem Anderen erhalten wird, so ist der Begriff der Zeit, als des einzigen Unendlichen und Unveränderlichen,*) in dem Alles ist und beharrt, die erscheinende Ewigkeit der gemeinsamen Ursache. Indess ist es rathsamer, sich an der Küste der bei der Mittelmässigkeit unseres Geistes erreichbaren Kenntnisse zu halten, als auf das hohe Meer solcher mystischen Erforschungen sich zu wagen, wie Malebranche es gethan hat, dessen Ansicht von der hier vorgetragenen weit ab liegt, da nach ihm wir Alles in Gott schauen.[21])

*) Die Momente der Zeit scheinen sich nicht zu folgen, weil sonst noch eine andere Zeit auf diese Weise für die Folge der Momente vorausgesetzt werden müsste; vielmehr scheint das Wirkliche vermittelst der sinnlichen Anschauung wie durch eine stetige Reihe der Momente herabzusteigen.

Fünfter Abschnitt.

Ueber das Verfahren der Metaphysik in Betreff des Sinnlichen und des durch den Verstand Erkennbaren.

§. 23.

In allen Wissenschaften, deren Grundsätze entweder durch die empfindende Anschauung (Erfahrung) oder durch die zwar sinnliche, aber reine Anschauung (der Begriffe des Raumes, der Zeit und der Zahl) anschaulich gegeben sind, d. h. in der Naturwissenschaft und Mathematik, giebt der Gebrauch auch die Verfahrungsweise. Durch Versuchen und Auffinden erhellt, nachdem die Wissenschaft zu einigem Umfang und Ordnung gelangt ist, der Weg und die Weise, wie vorzuschreiten ist, damit sie vollständig werde und nach Abwischung der Flecken der Irrthümer und der verworrenen Gedanken reiner erglänze; ebenso, wie die Grammatik erst nach einem ausgedehnteren Gebrauch der Rede und die Schreibart nach den feinen Beispielen der Gedichte und Reden den Regeln und der Ordnung die Handhabe geboten haben. Dagegen ist der Gebrauch des Verstandes in solchen Wissenschaften, deren ursprüngliche Begriffe und Grundsätze durch Anschauung gegeben werden, nur ein logischer, wodurch die Erkenntnisse nur in Beziehung auf das Ganze einander nach dem Satze des Widerspruchs untergeordnet werden, und zwar die Erscheinungen den allgemeinen Erscheinungen und die Folgesätze den anschaulichen Grundsätzen der reinen Anschauung. Allein in der reinen Philosophie, wozu die Metaphysik gehört, in der der Gebrauch des Verstandes für die Prinzipien ein realer ist, d. h. wo die ersten Begriffe und Verhältnisse und die Grundsätze selbst durch den reinen Verstand selbst ursprünglich gegeben werden, und wobei, da diese keine Anschauungen sind, der Irrthum nicht immer vermieden werden kann, geht die Verfahrungsweise aller Wissenschaft voraus, und Alles, was vor der genauen Prüfung und sicheren Feststellung ihrer Grundsätze versucht wird, erscheint nur als ein voreiliges Denken und gehört zu dem leeren Spiel des Verstandes. Denn der rechte Gebrauch der Vernunft stellt

hier die Grundsätze selbst fest, und sowohl die Gegenstände als die von ihnen aufzustellenden Grundsätze werden durch deren Natur selbst zuerst bekannt. Deshalb ist die Darlegung der Gesetze der reinen Vernunft auch die Erzeugung der Wissenschaft selbst, und ihre Unterscheidung von blos vorausgesetzten Gesetzen das Kennzeichen der Wahrheit. Da nun die Verfahrungsweise dieser Wissenschaft nur soweit gerühmt wird, als die Logik eine solche für alle Wissenschaften aufstellt, dagegen die der besonderen Natur der Metaphysik entsprechende ganz unbekannt ist, so kann es nicht auffallen, wenn die mit dieser Erforschung Beschäftigten ihren Stein des Sisyphus in Ewigkeit wälzen und kaum von der Stelle gekommen zu sein scheinen. Ich habe nun allerdings weder die Absicht noch die Gelegenheit, über eine so bedeutende und weit reichende Frage mich ausführlicher auszulassen; allein einen nicht unbedeutenden Theil dieser Verfahrungsweise möchte ich doch in Kürze erörtern, nämlich die Ansteckung der sinnlichen Erkenntniss durch die Erkenntniss des Verstandes, wie sie nicht blos den Unvorsichtigen bei Anwendung der Grundsätze begegnet, sondern selbst falsche Grundsätze unter dem Schein selbstverständlicher Wahrheiten sich erdichtet. [22])

§. 24.

Die ganze Verfahrungsweise der Metaphysik in Betreff des Sinnlichen und des durch den Verstand Erkannten läuft vor Allem auf den Satz hinaus: Man sorge, dass die Grundsätze, welche der sinnlichen Erkenntniss eigenthümlich sind, nicht ihre Grenzen überschreiten und nicht die Verstandeserkenntnisse anstecken. Denn da das Prädikat in jedem Urtheile des Verstandes die Bedingung ist, ohne welche das Subjekt nach deren Ausspruch nicht denkbar sein soll, und mithin das Prädikat ein Prinzip des Erkennens ist, so wird es bei einem sinnlichen Begriff nur die Bedingung der möglichen sinnlichen Erkenntniss sein, und wird deshalb vorzüglich für das Subjekt ein Urtheil passen, dessen Begriff ebenfalls sinnlich ist. Wird es aber mit einem Verstandesbegriff verbunden, so wird das Urtheil nur nach subjektiven Gesetzen gültig sein, und kann deshalb von dem Verstandesbegriff selbst nicht ausgesagt und als

ein gegenständliches nicht behauptet werden; sondern nur als die **Bedingung, ohne welche eine sinnliche Erkenntniss des gegebenen Begriffes nicht stattfindet.** *) Da nun die Blendwerke des Verstandes vermittelst der Aufstellung eines sinnlichen Begriffes als eines Verstandesbegriffes ein **Fehler der Verwechslung** (nach Analogie der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes) genannt werden können, so wird die Verwechslung der Verstandes- und sinnlichen Begriffe der **metaphysische Fehler der Verwechslung** (eine verstandesmässig gemachte Erscheinung *(phaenomenon intellectuatum)*, wenn man der Sprache Gewalt anthun will), und deshalb nenne ich einen solchen falschen Satz, welcher das Sinnliche für den Verstandesbegriff als nothwendig anhängend ausgiebt, den **Grundsatz der Verwechslung.** Aus solchen unächten Grundsätzen sind die den Verstand irreführenden Prinzipien hervorgegangen, welche durch die ganze Metaphysik schlimm gehaust haben. Ich muss indess tiefer auf diese Frage eingehen, wenn man ein schnell und leicht erkennbares Kennzeichen dieser Urtheile, also gleichsam einen Probirstein erlangen will, auf dem man sie von den ächten unterscheiden kann, und wenn man, im Fall sie der Seele zugleich fest anhängen sollten, eine Art Probir-

*) Dieses Kennzeichen ist von fruchtbarem Gebrauche behufs Unterscheidung der Sätze, welche nur Gesetze der sinnlichen Erkenntniss aussprechen, von solchen, die ausserdem etwas von den Gegenständen selbst aussagen. Denn wenn das Prädikat ein Verstandesbegriff ist, so bezeichnet die Beziehung auf das Subjekt des Urtheils, wenn es auch sinnlich vorgestellt wird, immer ein Merkmal, welches dem Gegenstand selbst zukommt. Ist aber das Prädikat ein sinnlicher Begriff, so kann es, weil die Gesetze der sinnlichen Erkenntniss nicht die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände selbst sind, von dem verstandesmässig aufgefassten Gegenstande nicht gelten und deshalb nicht gegenständlich ausgesagt werden. So kann in dem allgebräuchlichen Satze, **was ist, ist irgendwo,** das Prädikat, weil es die Bedingung der sinnlichen Erkenntniss betrifft, von dem Subjekt des Urtheils, nämlich von jedem **Seienden** überhaupt nicht ausgesagt werden; wenn also diese Formel dies gegenständlich behauptet, so ist sie falsch. Wird aber der Satz umgekehrt, so dass das Prädikat ein Verstandesbegriff wird, so ist sie durchaus wahr, nämlich: Alles irgendwo Seiende existirt.

kunst erreichen will, mit deren Hülfe man sicher abschätzen kann, wie viel zu dem Sinnlichen und wie viel zu den Verstandesbegriffen gehört.

§. 25.

Hier ist nun ein solcher Grundsatz für die Prüfung jedes aus solcher Verwechslung gebildeten Satzes: Wenn von irgend einem Verstandesbegriff etwas allgemein ausgesagt wird, was zu den Beziehungen des Raumes und der Zeit gehört, so kann dies nicht gegenständlich ausgesagt werden und bezeichnet nur die Bedingung, ohne welche der gegebene Begriff nicht sinnlich erkennbar ist. Dass eine Aussage dieser Art unächt ist, und wenn nicht fälschlich, doch ohne Grund und nur bittweise aufgestellt ist, erhellt daraus, dass das Subjekt des Urtheils als Verstandesbegriff aufgefasst wird, also den Gegenstand betrifft, das Prädikat aber, weil es die Bestimmungen der Zeit und des Raumes enthält, nur zu den Bedingungen der sinnlichen Erkenntniss der Menschen gehört, welche nicht nothwendig jeder Erkenntniss dieses Gegenstandes anhängt und deshalb von dem gegebenen Verstandesbegriff nicht allgemein ausgesagt werden kann. Wenn aber der Verstand diesem Verwechslungsfehler so leicht verfällt, so kommt es daher, dass er mit Hülfe einer durchaus wahren Regel getäuscht wird. Denn man nimmt richtig an: Was durch irgend eine Anschauung nicht erkannt werden kann, ist nicht denkbar, und daher unmöglich. Da man sich aber keine andere Anschauung als die nach den Formen der Zeit und des Raumes trotz aller Mühe ausdenken kann, so kommt es, dass man überhaupt jede an diese Gesetze nicht gebundene Anschauung für unmöglich hält (indem man die reine verstandesmässige Anschauung, welche von den Gesetzen der Sinne befreit ist, welches die göttliche ist, und die Plato die Idee nennt, übergeht), und deshalb alles Mögliche den sinnlichen Grundsätzen des Raumes und der Zeit unterwirft.

§. 26.

Alle Täuschungen der sinnlichen Erkenntniss, die sich mittelst des Scheines der Verstandesbegriffe vollzieht, und

aus denen die falschen Grundsätze hervorgehen, lassen sich auf drei Arten zurückführen, deren allgemeine Formeln hier folgen:

1) die sinnliche Bedingung, unter der allein die Anschauung des Gegenstandes möglich ist, ist die Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes selbst;
2) die sinnliche Bedingung, unter der allein Gegebenes mit einander verglichen werden kann, um einen Verstandesbegriff von dem Gegenstande zu bilden, ist auch die Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes selbst;
3) die sinnliche Bedingung, unter der die Unterordnung eines vorkommenden Gegenstandes unter einen gegebenen Verstandesbegriff allein möglich ist, ist auch eine Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes selbst.[23])

§. 27.

Der erschlichene Grundsatz der ersten Klasse lautet: Was ist, ist irgendwo und irgend wann.*) Mittelst dieses falschen Grundsatzes werden alle Dinge, auch wenn sie nur durch den Verstand erkannt werden, den Bedingungen des Raumes und der Zeit für ihr Dasein unterworfen. Deshalb werden über die Orte der unkörperlichen Substanzen (von denen es aus demselben Grunde keine sinnliche Anschauung und keine Vorstellung unter dieser Form giebt) in dem körperlichen Weltall, über den Sitz

*) Raum und Zeit werden so vorgestellt, als wenn sie Alles den Sinnen je Vorkommende in sich fassen. Deshalb giebt es nach den Gesetzen der menschlichen Seele keine Anschauung eines Dinges, das nicht in Raum und Zeit enthalten wäre. Mit diesem Vorurtheil kann ein anderes verglichen werden, was eigentlich kein erschlichener Satz ist, sondern ein Spiel der Einbildungskraft, was sich allgemein durch die Formel ausdrücken lässt: Alles was ist, in dem ist Raum und Zeit, d. h. alle Substanzen sind ausgedehnt und in stetiger Veränderung. Obgleich Personen von gröberen Begriffen diesem Gesetz der Einbildung fest anhängen, so sehen sie doch selbst leicht ein, dass es zu den Bestrebungen der Einbildungskraft gehört, welche sich die Gestalten der Dinge ausbildet, aber nicht zu den Bedingungen des Daseins.

der Seele und dergleichen leere Fragen verhandelt, und indem man das Sinnliche mit den Verstandesbegriffen fälschlich vermengt, wie das Viereckige mit dem Runden, so trifft es sich oft, dass der eine Wortführer den Bock zu melken und der andere das Sieb unterzuhalten scheint. Die Gegenwart des Unkörperlichen in der körperlichen Welt ist nämlich eine wirksame und keine örtliche (wenngleich sie fälschlich so ausgedrückt wird); der Raum enthält aber die Bedingungen der wechselseitigen möglichen Wirksamkeiten nur für den Stoff; dagegen ist der menschlichen Erkenntniss das ganz entzogen, was für die unkörperlichen Substanzen die äusseren Verhältnisse der Kräfte sowohl unter sich als gegen die Körper begründet, wie der scharfsinnige Euler, der tüchtige Forscher und Kenner des sonst in den Erscheinungen Enthaltenen (nach den an einen deutschen Fürsten geschriebenen Briefen), fein bemerkt hat. Nachdem man aber zu dem Begriff eines höchsten und ausserweltlichen Wesens gelangt ist, lässt sich nicht sagen, wie sehr man von diesem vor dem Verstande herumflatternden Schatten zum Besten gehabt worden ist. Man hat sich die Gegenwart Gottes zu einer örtlichen gemacht und Gott in die Welt verwickelt, als wäre er mit in dem unendlichen Raum zugleich enthalten; dabei sucht man diese Schranke selbst wieder durch den Begriff einer gleichsam ausgezeichneten Oertlichkeit, d. h. einer unendlichen auszugleichen. Allein es ist unbedingt unmöglich, an mehreren Orten zugleich zu sein, weil verschiedene Orte gegenseitig ausser einander sind, mithin das an mehreren Orten Befindliche ausser sich selbst sein müsste und von aussen sich selbst gegenwärtig, was einen Widerspruch enthält. In Bezug auf die Zeit hat man sich aber in ein unentwirrbares Labyrinth verwickelt, indem man sie nicht blos von den Gesetzen der sinnlichen Erkenntniss befreit hat, sondern über die Grenzen der Welt auf das ausserordentliche Wesen selbst, als zur Erkenntniss desselben dienend, übertragen hat. So kommt es, dass man seinen Verstand mit diesen verkehrten Fragen quält, z. B. weshalb Gott die Welt nicht viele Jahrhunderte früher geschaffen habe. Man meint leicht einzusehen, wie Gott das Gegenwärtige, d. h. das Wirkliche der Zeit, in der er ist, anschaut; aber sie halten es für schwer fassbar, wie Gott das Kommende, d. h. das

Wirkliche einer Zeit, in der er nicht ist, voraussieht. (Als wenn das Dasein eines nothwendigen Wesens durch alle Momente einer eingebildeten Zeit allmählich herabstiege, und nachdem es einen Theil seiner Dauer erschöpft habe, nun voraussähe, welche Ewigkeit es noch mit den gleichzeitigen Ereignissen der Welt zugleich durchleben werde.) Wenn der Begriff der Zeit richtig gefasst ist, so verschwindet Alles dies wie Rauch. [24])

§. 28.

Die Vorurtheile der zweiten Gattung verhüllen sich noch mehr, da sie den Verstand durch sinnliche Bedingungen belasten, an die die Seele geheftet ist, wenn sie in einzelnen Fällen zu den Verstandesbegriffen gelangen will. Eines davon betrifft allgemein die Erkenntniss der Grösse, das andere die der Beschaffenheit. Das erstere lautet: Jede wirkliche Menge kann in Zahlen gegeben werden, deshalb ist jede Grösse endlich; das andere lautet: Alles, was unmöglich ist, widerspricht sich. In beiden tritt zwar der Begriff der Zeit nicht in den Begriff des Prädikats selbst und wird auch nicht für ein Merkmal des Subjekts genommen, allein er dient als Mittel zum Verständniss des Begriffes des Prädikats und haftet deshalb wie eine Bedingung an dem Verstandesbegriff des Subjekts, da man nur mit seiner Unterstützung zu denselben gelangen kann.

Was nun den ersten Satz anlangt, so kann jede Grösse und jede Reihe bestimmt nur erkannt werden durch eine nach und nach erfolgende Beiordnung, und so entsteht der Verstandesbegriff der Grösse und der Menge nur mit Hülfe dieses Zeitbegriffes und gelangt niemals zur Vollendung, wenn die Verbindung nicht in einer endlichen Zeit beendet werden kann. Daher kommt es, dass eine unendliche Reihe von beigeordneten Dingen wegen der Schranken unseres Verstandes nicht deutlich vorgestellt werden kann und somit, durch den Fehler der Verwechslung, als unmöglich erscheint. Denn nach den Gesetzen des reinen Verstandes hat jede Reihe Bewirkter ihr Prinzip, d. h. es giebt keinen Rückgang in der Reihe der Wirkungen ohne Grenze; aber nach den sinnlichen Gesetzen hat jede Reihe beigeordneter Dinge einen angebbaren Anfang; diese beiden Sätze, von denen der letztere die Messbar-

keit der Reihe, der erstere die Abhängigkeit der ganzen enthält, werden fälschlich für identisch gehalten. In gleicher Weise schliesst sich dem Beweisgrunde des Verstandes, wodurch dargelegt wird, dass mit einem gegebenen substantiellen Zusammengesetzten auch die Prinzipien der Zusammensetzung gegeben seien, d. h. das Einfache, die von der sinnlichen Erkenntniss ausgehende Unterschiebung an, dass in einem solchen Zusammengesetzten der Rückgang zu den Theilen desselben nicht ohne Ende stattfinde, d. h. dass in jedem Zusammengesetzten eine bestimmte Zahl der Theile bestehe, dessen Sinn sicherlich nicht derselbe mit dem ersten ist, folglich nur leichtsinnig ihm untergeschoben wird. Dass also die Grösse der Welt beschränkt (kein Grösstes) sei, dass es als ein Grundsatz von ihr gelte, dass die Körper aus Einfachem bestehen, kann nach den Begriffen des Verstandes mit Sicherheit erkannt werden; dass aber das Weltall der Masse nach mathematisch begrenzt sei, dass sein verflossenes Alter nach Maass bestimmbar sei, sind Sätze, die offen ihren Ursprung aus der Natur der sinnlichen Erkenntniss verkünden, und die, wie weit sie auch sonst für wahr gehalten werden mögen, doch an unzweifelhaften Fehlern ihres Ursprunges leiden.

Was dagegen den anderen aus der Verwechslung hervorgegangenen Grundsatz anlangt, so entsteht er durch eine leichtsinnige Umkehrung des Satzes des Widerspruchs. Diesem ursprünglichen Urtheil hängt der Begriff der Zeit insoweit an, dass, wenn die kontradiktorisch Entgegengesetzten zu gleicher Zeit in demselben Gegenstande gegeben werden, die Unmöglichkeit erhellt, was dann so ausgesprochen wird: Es ist unmöglich, dass etwas zugleich ist und nicht ist. Da hier durch den Verstand etwas in einem Falle ausgesagt wird, der nach den sinnlichen Gesetzen gegeben ist, so ist das Urtheil vorzugsweise wahr und überzeugend. Wenn man aber den Satz umkehrt und sagt: Alles Unmögliche ist und ist nicht zu derselben Zeit, oder: Alles Unmögliche enthält einen Widerspruch, so sagt man mittelst der sinnlichen Erkenntniss allgemein etwas von einem Verstandesgegenstande aus und unterwirft somit den Verstandesbegriff des Möglichen und Unmöglichen den Bedingungen der sinnlichen Erkenntniss, nämlich den Verhält-

nissen der Zeit; was zwar nach den Gesetzen, an welche die menschliche Seele gebunden ist, ganz wahr ist, aber gegenständlich und allgemein in keiner Weise zugegeben werden kann. Unser Verstand nämlich bemerkt die Unmöglichkeit nur, wo er die gleichzeitige Aussage des Entgegengesetzten an demselben Gegenstande bezeichnen kann, d. h. nur, wo ein Widerspruch eintritt. Ueberall also, wo diese Bedingung nicht vorkommt, hat der menschliche Verstand kein Urtheil über die Unmöglichkeit. Allein der Satz, der deshalb für keinen Verstand zulässig ist: Was keinen Widerspruch einschliesst, ist deshalb möglich, wird fälschlich dadurch gewonnen, dass die subjektiven Bedingungen des Urtheils für gegenständliche genommen werden. Daher kommen so viele eitele Erfindungen von Kräften, die beliebig gebildet werden, und die frei von dem Hemmniss des Widerspruchs aus jedem aufbauenden Kopfe oder, wenn man lieber will, aus dem zu Chimären geneigten Kopfe in Haufen hervorbrechen. Denn die Kraft ist nur die Beziehung der Substanz A zu etwas Anderem B (dem Accidenz), wie des Grundes zu dem Begründeten; deshalb stützt sich die Möglichkeit jeder Kraft nur auf die Nichtidentität von Grund und Begründeten oder der Substanz und des Accidenz, und deshalb ist auch die Unmöglichkeit der fälschlich erdachten Kräfte durch den Widerspruch nicht allein bedingt. Man darf deshalb keine ursprüngliche Kraft als möglich annehmen, wenn sie nicht von der Erfahrung gegeben ist, und aller Scharfsinn des Verstandes kann ihre Möglichkeit vor der Erfahrung sich nicht vorstellen. [25])

§. 29.

Die erschlichenen Sätze der dritten Klasse, welche aus den Bedingungen, die der Person eigen sind, hervorgehen und von da fälschlich auf die Gegenstände übertragen werden, sprossen nicht so hervor (wie es bei denen der zweiten Klasse geschieht), dass zu dem Verstandesbegriff nur durch sinnlich Gegebenes gelangt werden kann, sondern weil er nur mit ihrer Hülfe auf einen durch Erfahrung gegebenen Fall angewendet werden kann, d. h. nur erkannt werden kann, ob etwas unter einem gewissen Verstandesbegriff enthalten ist oder nicht. Derart ist der

in einigen Schulen abgedroschene Satz: Was zufällig besteht, besteht zu einer Zeit auch nicht. Dieser erschlichene Satz entspringt aus der Armuth des Verstandes, der die Wortmerkmale der Zufälligkeit und Nothwendigkeit meistentheils, die wirklichen aber nur selten erfasst. Hiernach könnte man nicht anders erkennen, ob das Gegentheil einer Substanz möglich sei, da es durch Merkmale, die dem ersteren entlehnt sind, kaum erfasst werden kann, als wenn feststände, dass die Substanz einmal nicht gewesen wäre, und die Veränderungen bewiesen besser die Zufälligkeit, als die Zufälligkeit die Veränderlichkeit, so dass, wenn uns kein Fliessendes und kein Vergängliches in der Welt begegnete, kaum der Begriff der Zufälligkeit in uns entstehen würde. Da also der gerade Satz vollkommen wahr ist: Was einmal nicht gewesen ist, ist zufällig, so deutet der umgekehrte Satz nur die Bedingungen an, aus denen allein entnommen werden kann, ob etwas nothwendig oder zufällig besteht; wenn er daher als subjektives Gesetz ausgesprochen wird (was er in Wahrheit ist) muss er so lauten: Wovon nicht feststeht, dass es einmal nicht gewesen ist, von dessen Zufälligkeit giebt es nach der gemeinen Erkenntniss keine zureichenden Merkmale; ein Satz, der zuletzt sich stillschweigend in eine gegenständliche Bedingung umwandelt, als wenn ohne dieses Anhängsel die Zufälligkeit nicht stattfinden könnte. Daraus entsteht der verfälschte und irrige Grundsatz. Denn diese Welt ist, obgleich sie zufällig besteht, ewig, mit aller Zeit zugleich, so dass es eine falsche Behauptung ist, dass eine Zeit gewesen sei, wo sie nicht bestanden habe. [26])

§. 30.

Zu diesen erschlichenen Grundsätzen treten einige andere ihnen nahe verwandte, die zwar dem gegebenen Verstandesbegriff keinen Flecken sinnlicher Erkenntniss mittheilen, aber durch die doch der Verstand so zum Besten gehabt wird, dass er sie für Beweisgründe, die den Gegenständen entlehnt sind, hält, während sie doch blos wegen ihrer Uebereinstimmung mit dem vollen und freien Gebrauch des Verstandes nach dessen besonderer Natur sich uns empfehlen. Sie stützen sich deshalb ebenso wie die

oben aufgezählten, auf subjektive Gründe, aber nicht auf die Gesetze der sinnlichen Erkenntniss, sondern der Verstandeserkenntniss, nämlich auf Bedingungen, deren Gebrauch ihm mit seinem Scharfsinn leicht und bequem scheint. Es sei mir gestattet, von diesen Sätzen, die, so viel ich weiss, noch nirgends genau erklärt worden sind, hier zum Schluss Einiges zu erwähnen. Ich nenne diese Regeln der Beurtheilung Grundsätze der Uebereinstimmung, denen man sich gern fügt, und an denen man wie an unzweifelheften Grundsätzen hängt, blos weil, wenn man von ihnen abginge, unserem Verstande beinahe kein Urtheil über einen gegebenen Gegenstand gestattet wäre. Dahin gehören folgende. Zuerst der, wonach man annimmt, dass Alles in der Welt nach der Ordnung der Natur geschieht, welchen Grundsatz Epikur ohne alle Einschränkung und alle Philosophen insoweit einstimmig anerkennen, dass Ausnahmen nur höchst selten und nicht ohne dringende Nothwendigkeit zuzulassen. Man nimmt dies aber nicht deshalb an, weil man von den Ereignissen in der Welt nach den allgemeinen Gesetzen der Natur eine so ausgedehnte Kenntniss besitzt, oder weil die Unmöglichkeit oder wenigstens die bedingte Unmöglichkeit des Uebernatürlichen uns klar wäre, sondern weil, wenn man die Ordnung der Natur verlässt, von dem Verstande beinahe kein Gebrauch zu machen ist, und die leichtsinnige Herbeiziehung des Uebernatürlichen nur das Ruhekissen des faulen Verstandes ist.

Aus demselben Grunde hält man die vergleichsweisen Wunder, nämlich den Einfluss den Geister von der Erklärung der Erscheinungen ab, denn deren Natur ist uns unbekannt, und so würde der Verstand zu seinem grossen Schaden von dem Lichte der Erfahrung, wodurch allein er Gelegenheit hat, sich Regeln für sein Urtheil zu verschaffen, zu den Schatten unbekannter Dinge und Ursachen verwiesen werden. Der zweite Satz ist jene Begünstigung der Einheit, die dem philosophischen Geist so nahe liegt. Davon rührt jene allbekannte Regel her, dass die Prinzipien nicht in einer grösseren Zahl anzunehmen seien, als die Nothwendigkeit durchaus erfordert. Man stimmt ihr bei, nicht weil man die ursächliche Einheit in der Welt durch Vernunft

oder Erfahrung erkannt hat, sondern man sucht nach ihr durch einen Trieb des Verstandes, welcher nur soweit in der Erklärung der Erscheinungen vorgeschritten zu sein meint, als er von ein und demselben Prinzip zu mehreren Folgen herabzusteigen vermag. Ein drittes Prinzip derart ist: dass von dem Stoffe nichts untergeht, nichts entsteht, und dass aller Wechsel in der Welt nur die Form betrifft. Dieser Satz ist auf Antrieb des gemeinen Verstandes durch alle Philosophenschulen verbreitet, nicht weil man ihn durch Erfahrung oder durch Gründe vor derselben für bewiesen erachtet, sondern weil, wenn man den Stoff als fliessend und vergänglich zulässt, nichts Festes und Beharrliches übrig bleibt, was noch für die Erklärung der Erscheinungen nach allgemeinen und ewigen Gesetzen und somit dem Gebrauch des Verstandes dienen könnte.

Soviel über das Verfahren, vorzüglich in Betreff des Unterschiedes der sinnlichen und der Verstandeserkenntniss. Wenn es durch sorgfältigere Forschung einst zur genauen Ausbildung gelangt sein wird, so wird es statt der einleitenden Wissenschaft dienen können und Allen, die in die letzten Geheimnisse der Metaphysik eindringen wollen, von ausserordentlichem Nutzen sein. [27])

Ende.

Anmerkung. Da in diesem letzten Abschnitt die Ermittlung des Verfahrens Alles in Anspruch nimmt, und die Regeln, welche die wahre Form des Beweisens in Betreff des Sinnlichen lehren, durch ihr eigenes Licht glänzen und dieses Licht nicht von Beispielen, die zur Erläuterung beigebracht werden, borgen, so habe ich sie nur beiläufig erwähnt. Es kann deshalb nicht auffallen, wenn Manches von dem hierüber Gesagten den Meisten mehr verwegen als wahr erscheinen sollte; bei einem ausführlicheren Vortrag würde die Kraft dieser Beweise stärker werden. So kann, wenn das, was ich über die Oertlichkeit des Unkörperlichen gesagt, einer Erläuterung bedarf, diese bei Euler am angeführten Orte Band II. S. 49, 52 nachgesehen werden. Denn die Seele ist nicht deshalb mit dem Körper in Verkehr, weil sie sich an einem bestimmten Orte desselben befindet, sondern es wird ihr ein in dem

Weltall bestimmter Ort zugetheilt, weil sie mit dem Körper in gegenseitigem Verkehr steht; hört dieses auf, so verschwindet ihre Stellung im Raume ganz. Deshalb ist ihre Oertlichkeit eine abgeleitete, die ihr nur zufällig zukommt, und keine ursprüngliche und keine ihrem Dasein nothwendig anhängende Bedingung; weil Alles, was an sich kein Gegenstand der äusseren Sinne (wie der menschlichen) werden kann, d. h. das Unkörperliche, von der allgemeinen Bedingung des äusserlich Wahrnehmbaren, nämlich vom Raum befreit ist. Deshalb kann man der Seele die unbedingte und unvermittelte Oertlichkeit absprechen und doch eine bedingte und vermittelte ihr zutheilen.

Druck von Gebrüder Grunert in Berlin.

Philosophische Bibliothek

oder

Sammlung

der

Hauptwerke der Philosophie

alter und neuer Zeit.

Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten

herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert und mit Lebensbeschreibungen versehen

von

J. H. v. Kirchmann.

Dreiunddreissigster Band.

Immanuel Kant's kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik.

Vierte Abtheilung.



Berlin, 1870.

Verlag von L. Heimann.

Wilhelms-Strasse No. 91.

Immanuel Kant's
kleinere Schriften
zur
Logik und Metaphysik.

Herausgegeben und erläutert

von

J. H. v. Kirchmann.

Vierte Abtheilung.



Berlin, 1870.

Verlag von L. Heimann.

Wilhelms-Strasse No. 91.

(Das Vorwort ist bei Abtheilung I. befindlich.)

Ueber eine Entdeckung

nach der

alle neue Kritik

der reinen Vernunft

durch eine ältere

entbehrlich gemacht werden soll.

1790.

Herr Eberhard hat die Entdeckung gemacht, dass, wie sein philosophisches Magazin, erster Band S. 289 besagt, „die Leibnitzische Philosophie ebensowohl eine Vernunftkritik enthalte, als die neuerliche, wobei sie dennoch einen auf genaue Zergliederung der Erkenntnissvermögen gegründeten Dogmatismus einführe, mithin alles Wahre der letzteren, überdem aber noch mehr, in einer gegründeten Erweiterung des Gebiets des Verstandes enthalte." Wie es nun zugegangen sei, dass man diese Sachen in der Philosophie des grossen Mannes und ihrer Tochter, der Wolfischen nicht schon längst gesehen hat, erklärt er zwar nicht; allein wie viele für neu gehaltene Entdeckungen sehen jetzt nicht geschickte Ausleger ganz klar in den Alten, nachdem ihnen gezeigt worden, wonach sie sehen sollen.

Allein mit dem Fehlschlagen des Anspruchs auf Neuigkeit möchte es noch hingehen, wenn nur die ältere Kritik in ihrem Ausgange nicht das gerade Widerspiel der neuen enthielte; denn in diesem Falle würde das *argumentum ad verecundiam*, (wie es Locke nennt,) dessen sich auch Herr Eberhard, aus Furcht seine eigenen möchten nicht zulangen, klüglich (bisweilen auch wie S. 298 mit Wortverdrehungen) bedient, der Aufnahme der letztern ein grosses Hinderniss sein. Allein es ist mit dem Widerlegen reiner Vernunftsätze durch Bücher (die doch selbst aus keinen andern Quellen geschöpft sein konnten, als denen, welchen wir ebenso nahe sind, als ihre Verfasser,) eine missliche Sache. Herr Eberhard konnte, so scharfsichtig er auch ist, doch für diesmal vielleicht nicht recht gesehen haben. Ueberdem spricht er bisweilen (wie S. 381 und 393 die Anmerk.) so, als ob er sich für Leibnitz eben nicht verbürgen wolle. Am besten ist es also: wir lassen diesen berühmten Mann aus dem Spiel, und nehmen die Sätze, die Herr Eberhard auf

dessen Namen schreibt und zu Waffen wider die Kritik braucht, für seine eigenen Behauptungen; denn sonst gerathen wir in die schlimme Lage, dass die Streiche, die er im fremden Namen führt, uns, diejenigen aber, wodurch wir sie, wie billig, erwidern, einen grossen Mann treffen möchten, welches uns nur bei den Verehrern desselben Hass zuziehen dürfte.

Das Erste, worauf wir in diesem Streithandel zu sehen haben, ist, nach dem Beispiele der Juristen in der Führung eines Prozesses, das Formale. Hierüber erklärt sich Herr Eberhard S. 255 auf folgende Art: „Nach der Einrichtung, die diese Zeitschrift mit sich bringt, ist es sehr wohl erlaubt: dass wir unsere Tagereisen nach Belieben abbrechen und wieder fortsetzen, dass wir vorwärts und rückwärts gehen und nach allen Richtungen ausbeugen können.“ — Nun kann man wohl einräumen: dass ein Magazin in seinen verschiedenen Abtheilungen und Verschlägen gar verschiedene Sachen enthalte, (so wie auch in diesem auf eine Abhandlung über die logische Wahrheit unmittelbar ein Beitrag zur Geschichte der Bärte, auf diesen ein Gedicht folgt;) allein dass in einer und derselben Abtheilung ungleichartige Dinge durch einander gemengt werden, oder das Hinterste zu vorderst und das Unterste zu oberst gebracht werde, vornehmlich wenn es, wie hier der Fall ist, die Gegeneinanderstellung zweier Systeme betrifft, wird Herr Eberhard schwerlich durch die Eigenthümlichkeit eines Magazins (welches alsdenn eine Gerüllkammer sein würde,) rechtfertigen können; in der That ist er auch weit entfernt, so zu urtheilen.

Diese vorgeblich kunstlose Zusammenstellung der Sätze ist in der That sehr planmässig angelegt, um den Leser, ehe noch der Probirstein der Wahrheit ausgemacht ist und er also noch keinen hat, für Sätze, die einer scharfen Prüfung bedürfen, zum voraus einzunehmen, und nachher die Gültigkeit des Probirsteins, der hintennach gewählt wird, nicht, wie es doch sein sollte, aus seiner eigenen Beschaffenheit, sondern durch jene Sätze, an denen er die Probe hält, (nicht die an ihm die Probe halten,) zu beweisen. Es ist ein künstliches ὕστερον πρότερον,*) wel-

*) D. h. das hinterste zuerst. A. d. H.

ches absichtlich dazu helfen soll, der Nachforschung der Elemente unserer Erkenntniss a priori und des Grundes ihrer Gültigkeit in Ansehung der Objekte, vor aller Erfahrung, mithin der Deduktion ihrer objektiven Realität, (als langwierigen und schweren Bemühungen,) mit guter Manier auszuweichen und, wo möglich, durch einen Federzug die Kritik zu vernichten, zugleich aber für einen unbegrenzten Dogmatismus der reinen Vernunft Platz zu machen. Denn bekanntlich fängt die Kritik des reinen Verstandes von dieser Nachforschung an, welche die Auflösung der allgemeinen Frage zum Zweck hat: wie sind synthetische Sätze a priori möglich? und nur nach einer mühvollen Erörterung aller dazu erforderlichen Bedingungen kann sie zu dem entscheidenden Schlusssatze gelangen: dass keinem Begriffe seine objektive Realität anders gesichert werden könne, als sofern er in einer korrespondirenden Anschauung (die für uns jederzeit sinnlich ist,) dargestellt werden kann, mithin über die Grenze der Sinnlichkeit, folglich auch der möglichen Erfahrung hinaus, es schlechterdings keine Erkenntniss, d. i. keine Begriffe, von denen man sicher ist, dass sie nicht leer sind, geben könne. — Das Magazin fängt von der Widerlegung dieses Satzes durch den Beweis des Gegentheils an: nämlich dass es allerdings Erweiterung der Erkenntniss über Gegenstände der Sinne hinaus gebe, und endigt mit der Untersuchung, wie dergleichen durch synthetische Sätze a priori möglich sei.

Eigentlich besteht also die Handlung des ersten Bandes des Eberhard'schen Magazins aus zwei Akten. Im ersten soll die objektive Realität unserer Begriffe des Nichtsinnlichen dargethan, im andern die Aufgabe, wie synthetische Sätze a priori möglich sind, aufgelöst werden. Denn was den Satz des zureichenden Grundes anlangt, den er schon S. 163—166 vorträgt, so steht er da, um die Realität des Begriffes vom Grunde in diesem synthetischen Grundsatze auszumachen; er gehört aber, nach der eigenen Erklärung des Verfassers S. 316, auch zu der Nummer von den synthetischen und analytischen Urtheilen, wo über die Möglichkeit synthetischer Grundsätze allererst etwas ausgemacht werden soll. Alles übrige, vorher oder dazwischen hin und her Geredete, besteht aus Hinweisungen auf künftige, aus Berufungen auf vorhergehende Be-

weise, Anführung von Leibnitz's und Anderer Behauptungen, aus Angriffen der Ausdrücke, gemeiniglich Verdrehungen ihres Sinnes u. dgl.; recht nach dem Rathe, den Quintilian dem Redner in Ansehung seiner Argumente giebt, um seine Zuhörer zu überliste: *Si non possunt valere, quia magna sunt, valebunt, quia multa sunt. — Singula levia sunt et communia, universa tamen nocent; etiamsi non ut fulmine, tamen ut grandine;**) welche nur in einem Nachtrage in Erwägung gezogen zu werden verdienen. Es ist schlimm, mit einem Autor zu thun zu haben, der keine Ordnung kennt, noch schlimmer aber mit dem, der eine Unordnung erkünstelt, um seichte oder falsche Sätze unbemerkt durchschlüpfen zu lassen. [1])

---

*) „Wenn die Gründe wegen ihrer Bedeutung nichts vermögen, so wird dies ihre Zahl ersetzen. — Einzeln sind sie schwach und trivial; zusammen aber schaden sie, nicht wie der Blitz, aber wie der Hagel.“ A. d. H.

Erster Abschnitt.

Ueber die objektive Realität derjenigen Begriffe, denen keine korrespondirende sinnliche Anschauung gegeben werden kann, nach Herrn Eberhard.

Zu dieser Unternehmung schreitet Herr Eberhard S. 157—158 mit einer Feierlichkeit, die der Wichtigkeit derselben angemessen ist; spricht von seinen langen, von aller Vorliebe freien Bemühungen um eine Wissenschaft (die Metaphysik), die er als ein Reich betrachtet, von welchem, wenn es Noth thäte, ein beträchtliches Stück könne verlassen werden und doch immer noch ein weit beträchtlicheres Land übrig bleiben würde; spricht von Blumen und Früchten, die die unbestrittenen fruchtbaren Felder der Ontologie verheissen,*) und muntert auf, auch in Ansehung der bestrittenen, der Kosmologie, die Hände nicht sinken zu lassen; denn, sagt er, „wir können an ihrer Erweiterung immer fortarbeiten, wir können sie immer mit neuen Wahrheiten zu bereichern suchen, ohne uns auf die transscendentale Gültigkeit dieser Wahrheiten (das soll hier so viel bedeuten, als die objektive Realität ihrer Begriffe,) vor der Hand einzulassen," und nun setzt er hinzu: „Auf diese Art haben selbst Mathematiker die Zeichnung ganzer Wissenschaften vollendet, ohne von der Realität des Gegenstandes derselben mit einem Worte Erwähnung

---

*) Das sind aber gerade diejenigen, deren Begriffe und Grundsätze, als Ansprüche auf eine Erkenntniss der Dinge überhaupt, bestritten und auf das sehr verengte Feld der Gegenstände möglicher Erfahrung eingeschränkt worden. Sich nun vor der Hand auf die den *titulum possessionis* betreffende Frage nicht einlassen zu wollen, verräth auf der Stelle einen Kunstgriff, dem Richter den eigentlichen Punkt des Streits aus den Augen zu rücken.



zu thun." Er will, der Leser solle hierauf ja recht aufmerksam sein, indem er sagt: „das lässt sich mit einem merkwürdigen Beispiele belegen, mit einem Beispiele, das zu treffend und zu lehrreich ist, als dass ich es nicht sollte hier anführen dürfen." Ja wohl lehrreich; denn niemals ist wohl ein treffenderes Beispiel zur Warnung gegeben worden, sich ja nicht auf Beweisgründe aus Wissenschaften, die man nicht versteht, selbst nicht auf den Ausspruch anderer berühmten Männer, die davon blos Bericht geben, zu berufen; weil zu erwarten ist, dass man diese auch nicht verstehe. Denn kräftiger konnte Herr Eberhard sich selbst und sein eben jetzt angekündigtes Vorhaben nicht widerlegen, als eben durch das dem Borelli nachgesagte Urtheil über des Apollonius Conica. [2])

Apollonius konstruirt zuerst den Begriff eines Kegels, d. i. er stellt ihn a priori in der Anschauung dar, (das ist nun die erste Handlung, wodurch der Geometer die objektive Realität seines Begriffs zum voraus darthut.) Er schneidet ihn nach einer bestimmten Regel, z. B. parallel mit einer Seite des Triangels, der die Basis des Kegels *(conus rectus)* durch die Spitze desselben rechtwinklig schneidet, und beweiset an der Anschauung a priori die Eigenschaften der krummen Linie, welche durch jenen Schnitt auf der Oberfläche dieses Kegels erzeugt wird, und bringt so einen Begriff des Verhältnisses, in welchem die Ordinaten derselben zum Parameter stehen, heraus, welcher Begriff, nämlich (in diesem Falle) der Parabel, dadurch in der Anschauung a priori gegeben, mithin seine objektive Realität, d. i. die Möglichkeit, dass es ein Ding von den genannten Eigenschaften geben könne, auf keine andere Weise, als dass man ihm die korrespondirende Anschauung unterlegt, bewiesen wird. — Herr Eberhard wollte beweisen: dass man seine Erkenntniss gar wohl erweitern und sie mit neuen Wahrheiten bereichen könne, ohne sich vorher darauf einzulassen, ob sie nicht mit einem Begriffe umgehe, der vielleicht ganz leer ist und gar keinen Gegenstand haben kann, (eine Behauptung, die dem gesunden Menschenverstande geradezu widerstreitet,) und schlug sich zur Bestätigung seiner Meinung an den Mathematiker. Unglücklicher konnte er sich nicht adressiren. — Das Unglück aber kam daher, dass er den Apollonius selbst

nicht kannte, und den Borelli, der über das Verfahren der alten Geometer reflektirt, nicht verstand. Dieser spricht von der mechanischen Konstruktion der Begriffe von Kegelschnitten (ausser dem Zirkel), und sagt: dass die Mathematiker die Eigenschaft der letzteren lehren, ohne der ersteren Erwähnung zu thun; eine zwar wahre, aber sehr unerhebliche Anmerkung; denn die Anweisung, eine Parabel nach Vorschrift der Theorie zu zeichnen, ist nur für den Künstler, nicht für den Geometer. *) Herr Eberhard hätte aus der Stelle, die er selbst aus der Anmerkung des Borelli anführt und sogar unterstrichen hat, sich hievon belehren können. Es heisst da: *Subjectum enim definitum assumi potest, ut affectiones variae de eo demonstrentur, licet praemissa non sit ars, subjectum ipsum efformandum delineandi.* **) Es wäre aber höchst ungereimt, vorzugeben, er wolle damit sagen: der Geometer erwartete allererst von dieser mecha-

*) Um den Ausdruck der Konstruktion der Begriffe, von der die Kritik der reinen Vernunft vielfältig redet und dadurch das Verfahren der Vernunft in der Mathematik von dem in der Philosophie zuerst genau unterschieden hat, wider Missbrauch zu sichern, mag Folgendes dienen. In allgemeiner Bedeutung kann alle Darstellung eines Begriffs durch die (selbstthätige) Hervorbringung einer ihm korrespondirenden Anschauung Konstruktion heissen. Geschieht sie durch die blosse Einbildungskraft, einem Begriffe a priori gemäss, so heisst sie die reine, (dergleichen der Mathematiker allen seinen Demonstrationen zum Grunde legen muss; daher er an einem Zirkel, den er mit seinem Stabe im Sande beschreibt, so unregelmässig er auch ausfalle, die Eigenschaften eines Zirkels überhaupt so vollkommen beweisen kann, als ob ihn der beste Künstler im Kupferstiche gezeichnet hätte.) Wird sie aber an irgend einer Materie ausgeübt, so würde sie die empirische Konstruktion heissen können. Die erstere kann auch die schematische, die zweite die technische genannt werden. Die letztere und wirklich nur uneigentlich so genannte Konstruktion (weil sie nicht zur Wissenschaft, sondern zur Kunst gehört und durch Instrumente verrichtet wird,) ist nun entweder die geometrische, durch Zirkel und Lineal, oder die mechanische, wozu andere Werkzeuge nöthig sind, wie zum Beispiel die Zeichnung der übrigen Kegelschnitte ausser dem Zirkel.

**) „Ein definirter Gegenstand kann vorausgesetzt werden, um mancherlei Bestimmungen an demselben zu beweisen, ohne dass vorher die Wege zur Verwirklichung desselben angegeben zu werden brauchen." A. d. H.

nischen Konstruktion den Beweis der Möglichkeit einer solchen Linie, mithin die objektive Realität seines Begriffs. Den Neueren könnte man eher einen Vorwurf dieser Art machen: nicht dass sie die Eigenschaften einer krummen Linie aus der Definition derselben, ohne doch wegen der Möglichkeit ihres Objekts gesichert zu sein, ableiteten, (denn sie sind mit derselben sich zugleich der reinen blos schematischen Konstruktion vollkommen bewusst, und bringen auch die mechanische nach derselben, wenn es erfordert wird, zu Stande,) sondern dass sie sich eine solche (z. B. die Parabel durch die Formel $ax = y^2$) willkürlich denken, und nicht, nach dem Beispiele der alten Geometer, sie zuvor als im Schnitte des Kegels gegeben herausbringen, welches der Eleganz der Geometrie gemässer sein würde, um deren willen man mehrmalen angerathen hat, über der so erfindungsreichen analytischen Methode die synthetische der Alten nicht so ganz zu verabsäumen.

Nach dem Beispiele also nicht der Mathematiker, sondern jenes künstlichen Mannes, der aus Sand einen Strick drehen konnte, geht Herr Eberhard auf folgende Art zu Werke.

Er hatte schon im ersten Stück seines Magazins die Prinzipien der Form der Erkenntniss, welche der Satz des Widerspruchs und des zureichenden Grundes sein sollen, von denen der Materie derselben, (nach ihm Vorstellung und Ausdehnung,) deren Prinzip er in dem Einfachen setzt, woraus sie bestehen, unterschieden, und jetzt sucht er, da ihm Niemand die transscendentale Gültigkeit des Satzes des Widerspruchs streitet, erstlich die des Satzes vom zureichenden Grunde und hiemit die objektive Realität des letztern Begriffs, zweitens auch die Realität des Begriffs von einfachen Wesen darzuthun, ohne, wie die Kritik verlangt, sie durch eine korrespondirende Anschauung belegen zu dürfen. Denn was wahr ist, davon darf nicht allererst gefragt werden, ob es möglich sei, und sofern hat die Logik den Grundsatz: *ab esse ad posse valet consequentia,* *) mit der Metaphysik gemein oder leihet ihr vielmehr denselben. — Dieser Eintheilung gemäss wollen wir nun auch unsere Prüfung eintheilen. [3])

*) „Von der Wirklichkeit gilt der Schluss auf die Möglichkeit."
A. d. H.

A.

Beweis der objektiven Realität des Begriffs vom zureichenden Grunde, nach Herrn Eberhard.

Zuerst ist wohl zu bemerken: dass Herr Eberhard den Satz des zureichenden Grundes blos zu den formalen Prinzipien der Erkenntniss gezählt wissen will, und dann doch S. 160 es als eine Frage ansieht, welche durch die Kritik veranlasst werde: „ob er auch transscendentale Gültigkeit habe" (überhaupt ein transscendentales Prinzip sei). Herr Eberhard muss entweder gar keinen Begriff vom Unterschiede eines logischen (formalen) und transscendentalen (materiellen) Prinzips der Erkenntniss haben, oder, welches wahrscheinlicher ist, dieses ist eine von seinen künstlichen Wendungen, um statt dessen, wovon die Frage ist, etwas Anderes unterzuschieben, wonach kein Mensch fragt.

Ein jeder Satz muss einen Grund haben, ist das logische (formale) Prinzip der Erkenntniss, welches dem Satze des Widerspruchs nicht beigesellet, sondern untergeordnet ist.*) Ein jedes Ding muss seinen Grund haben, ist das transscendentale (materielle) Prinzip, welches kein Mensch aus dem Satze des Wider-

*) Die Kritik hat den Unterschied zwischen problematischen und assertorischen Urtheilen angemerkt. Ein assertorisches Urtheil ist ein Satz. Die Logiker thun gar nicht recht daran, dass sie einen Satz durch ein mit Worten ausgedrücktes Urtheil definiren; denn wir müssen uns auch zu Urtheilen, die wir nicht für Sätze ausgeben, in Gedanken der Worte bedienen. In dem bedingten Satze: wenn ein Körper einfach ist, so ist er unveränderlich, ist ein Verhältniss zweier Urtheile, deren keines ein Satz ist, sondern nur die Konsequenz des letzteren (des *consequens*) aus dem ersteren (*antecedens*) macht den Satz aus. Das Urtheil: einige Körper sind einfach, mag immer widersprechend sein, es kann gleichwohl doch aufgestellt werden, um zu sehen, was daraus folgte, wenn es als Assertion, d. i. als Satz gesagt würde. Das assertorische Urtheil: ein jeder Körper ist theilbar, sagt mehr, als das blos problematische, (man denke sich, ein jeder Körper ist theilbar etc.) und steht unter dem allgemeinen logischen Prinzip der Sätze, nämlich ein jeder Satz muss gegründet (nicht ein blos mögliches Urtheil) sein, welches aus dem Satze des Widerspruchs folgt, weil jener sonst kein Satz sein würde.

spruchs (und überhaupt aus blossen Begriffen, ohne Beziehung auf sinnliche Anschauung) jemals bewiesen hat, noch beweisen wird. Es ist ja offenbar genug und in der Kritik unzählige Mal gesagt worden, dass ein transscendentales Prinzip über die Objekte und ihre Möglichkeit etwas a priori bestimmen müsse, mithin nicht, wie die logischen Prinzipien thun, (indem sie von allem, was die Möglichkeit des Objekts betrifft, gänzlich abstrahiren,) blos die formalen Bedingungen der Urtheile betreffe. Aber Herr Eberhard wollte S. 163 seinen Satz unter der Formel: alles hat einen Grund, durchsetzen, und indem er (wie aus dem von ihm daselbst angeführten Beispiel zu ersehen ist,) den in der That materiellen Grundsatz der Kausalität vermittelst des Satzes des Widerspruchs einschleichen lassen wollte, bedient er sich des Worts Alles, und hütet sich wohl zu sagen: ein jedes Ding, weil es da gar zu sehr in die Augen gefallen wäre, dass es nicht ein formaler und logischer, sondern materialer und transscendentaler Grundsatz der Erkenntniss sei, der schon in der Logik (wie jeder Grundsatz, der auf dem Satze des Widerspruchs beruht,) seinen Platz haben kann.

Dass er aber darauf dringt, diesen transscendentalen Grundsatz ja aus dem Satze des Widerspruchs zu beweisen, das thut er gleichfalls nicht ohne reife Ueberlegung, und mit einer Absicht, die er doch dem Leser gern verbergen möchte. Er will den Begriff des Grundes (mit ihm auch unvermerkt den Begriff der Kausalität,) für alle Dinge überhaupt geltend machen, d. i. seine objektive Realität beweisen, ohne diese blos auf Gegenstände der Sinne einzuschränken, und so der Bedingung ausweichen, welche die Kritik hinzufügt, dass er nämlich noch einer Anschauung bedürfe, wodurch diese Realität allererst erweislich sei. Nun ist klar, dass der Satz des Widerspruchs ein Prinzip ist, welches von allem überhaupt gilt, was wir nur denken mögen, es mag ein sinnlicher Gegenstand sein und ihm eine mögliche Anschauung zukommen, oder nicht; weil er vom Denken überhaupt, ohne Rücksicht auf ein Objekt gilt. Was also mit diesem Prinzip nicht bestehen kann, ist offenbar nichts (gar nicht einmal ein Gedanke). Wollte er also die objektive Realität des Begriffs vom Grunde einführen, ohne sich doch durch die Einschränkung auf Gegenstände sinnlicher An-

schauung binden zu lassen, so musste er das Prinzip, was vom Denken überhaupt gilt, dazu brauchen, den Begriff des Grundes, diesen aber auch so zu stellen, dass, ob er zwar in der That blos logische Bedeutung hat, dabei doch schiene die Realgründe (mithin den der Kausalität) unter sich zu befassen. Er hat aber dem Leser mehr treuherzigen Glauben zugetraut, als sich bei ihm, auch bei der mittelmässigsten Urtheilskraft, voraussetzen lässt.

Allein wie es bei Listen zuzugehen pflegt, so hat sich Herr Eberhard durch die seinige selbst verwickelt. Vorher hatte er die ganze Metaphysik an zwei Thürangeln gehängt: den Satz des Widerspruchs, und den des zureichenden Grundes; und er bleibt durchgängig bei dieser seiner Behauptung, indem er, Leibnitz'en (nämlich nach der Art, wie er ihn auslegt,) zu Folge, den ersten durch den zweiten zum Behuf der Metaphysik ergänzen zu müssen vorgiebt. Nun sagt er S. 163: „Die allgemeine Wahrheit des Satzes des zureichenden Grundes kann nur aus diesem (dem Satze des Widerspruchs) demonstrirt werden," welches er denn gleich darauf muthig unternimmt. So hängt ja aber alsdenn die ganze Metaphysik wiederum nur an einem Angel, da es vorher zwei sein sollten; denn die blosse Folgerung aus einem Prinzip, ohne dass im mindesten eine neue Bedingung der Anwendung hinzukäme, sondern in der ganzen Allgemeinheit desselben, ist ja kein neues Prinzip, welches die Mangelhaftigkeit des vorigen ergänzte!

Ehe Herr Eberhard aber diesen Beweis des Satzes vom zureichenden Grunde (mit ihm eigentlich die objektive Realität des Begriffs einer Ursache, ohne doch etwas mehr, als den Satz des Widerspruchs zu bedürfen,) aufstellt, spannt er die Erwartung des Lesers durch einen gewissen Pomp der Eintheilung, S. 161—162, und zwar wiederum durch Vergleichung seiner Methode mit der der Mathematiker, welche ihm aber jederzeit verunglückt. Euklides selbst soll „unter seinen Axiomen Sätze haben, die wohl noch eines Beweises bedürfen, die aber ohne Beweis vorgetragen werden." Nun setzt er, indem er vom Mathematiker redet, hinzu: „Sobald man ihm eines von seinen Axiomen leugnet, so fallen freilich auch alle Lehrsätze, die von demselben abhangen. Das ist aber ein so seltner Fall, dass er nicht glaubt ihm die un-

verwickelte Leichtigkeit seines Vortrages und die schönen Verhältnisse seines Lehrgebäudes aufopfern zu müssen. Die Philosophie muss gefälliger sein." Es giebt also doch jetzt auch eine *licentia geometrica*, so wie es längst eine *licentia poetica* gegeben hat. Wenn doch die gefällige Philosophie (im Beweisen, wie gleich darauf gesagt wird,) auch so gefällig gewesen wäre, ein Beispiel aus dem Euklid anzuführen, wo er einen Satz, der mathematisch erweislich ist, als Axiom aufstelle; denn was blos philosophisch (aus Begriffen) bewiesen werden kann, z. B. das Ganze ist grösser, als sein Theil, davon gehört der Beweis nicht in die Mathematik, wenn ihre Lehrart nach aller Strenge eingerichtet ist.

Nun folgt die verheissene Demonstration. Es ist gut, dass sie nicht weitläuftig ist; um desto mehr fällt ihre Bündigkeit in die Augen. Wir wollen sie also ganz hersetzen. „Alles hat entweder einen Grund, oder nicht alles hat einen Grund. Im letztern Falle könnte also etwas möglich und denkbar sein, dessen Grund nichts wäre. — Wenn aber von zwei entgegengesetzten Dingen eines ohne zureichenden Grund sein könnte; so könnte auch das andere von den beiden Entgegengesetzten ohne zureichenden Grund sein. Wenn z. B. eine Portion Luft sich gegen Osten bewegen und der Wind gegen Osten wehen könnte, ohne dass im Osten die Luft wärmer und verdünnter wäre, so würde diese Portion Luft sich eben so gut gegen Westen bewegen können, als gegen Osten; dieselbe Luft würde sich also zugleich nach zwei entgegengesetzten Richtungen bewegen können, nach Osten und Westen zu, und also gegen Osten und nicht gegen Osten, d. i. es könnte etwas zugleich sein und nicht sein, welches widersprechend und unmöglich ist."

Dieser Beweis, durch den sich der Philosoph für die Gründlichkeit noch gefälliger bezeigen soll, als selbst der Mathematiker, hat alle Eigenschaften, die ein Beweis haben muss, um in der Logik zum Beispiele zu dienen, — wie man nicht beweisen soll. — Denn erstlich ist der zu beweisende Satz zweideutig gestellt, so, dass man aus ihm einen logischen, oder auch transscendentalen Grundsatz machen kann, weil das Wort alles ein jedes Urtheil, welches wir als Satz irgend wovon fällen, oder auch ein jedes Ding bedeuten kann. Wird er in der

ersten Bedeutung genommen, (da er so lauten müsste: ein jeder Satz hat seinen Grund,) so ist er nicht allein allgemein wahr, sondern auch unmittelbar aus dem Satze des Widerspruchs gefolgert; dieses würde aber, wenn unter alles ein jedes Ding verstanden würde, eine ganz andere Beweisart erfordern.

Zweitens fehlt dem Beweise Einheit. Er besteht aus zwei Beweisen. Der erste ist der bekannte Baumgartensche Beweis, auf den sich jetzt wohl Niemand mehr berufen wird, und der da, wo ich den Gedankenstrich gezogen habe, völlig zu Ende ist, ausser dass die Schlussformel fehlt („welches sich widerspricht"), die aber ein Jeder hinzudenken muss. Unmittelbar hierauf folgt ein anderer Beweis, der durch das Wort aber als ein blosser Fortgang in der Kette der Schlüsse, um zum Schlusssatze des ersteren zu gelangen, vorgetragen wird, und doch, wenn man das Wort aber weglässt, allein einen für sich bestehenden Beweis ausmacht; wie er denn auch mehr bedarf, um in dem Satze, dass etwas ohne Grund sei, einen Widerspruch zu finden, als der erstere, welcher ihn unmittelbar in diesem Satze selbst fand, da dieser hingegen noch den Satz hinzusetzen muss, dass nämlich alsdenn auch das Gegentheil dieses Dinges ohne Grund sein würde, um einen Widerspruch herauszukünsteln, folglich ganz anders, als der Baumgarten'sche Beweis geführt wird, der doch von ihm ein Glied sein sollte.

Drittens ist die neue Wendung, die Herr Eberhard seinem Beweise zu geben gedachte S. 161, sehr verunglückt; denn der Vernunftschluss, durch den dieser sich wendet, geht auf vier Füssen. — Er lautet, wenn man ihn in syllogistische Form bringt, so:

Ein Wind, der sich ohne Grund nach Osten bewegt, konnte sich (statt dessen) eben so gut nach Westen bewegen;

Nun bewegt sich (wie der Gegner des Satzes des zureichenden Grundes vorgiebt,) der Wind ohne Grund nach Osten:

Folglich kann er sich zugleich nach Osten und Westen bewegen (welches sich widerspricht). Dass ich mit völligem Fug und Recht in den Obersatz die Worte: statt dessen einschalte, ist klar; denn ohne diese Einschränkung im Sinne zu haben, kann Niemand den Ober-

satz einräumen. Wenn Jemand eine gewisse Summe auf einen Glückswurf setzt und gewinnt, so kann der, welcher ihm das Spiel abrathen will, gar wohl sagen: er hätte eben so gut einen Fehler werfen und so viel verlieren können, aber nur **anstatt** des Treffers, nicht Fehler und Treffer in demselben Wurfe **zugleich**. Der Künstler, der aus einem Stück Holz einen Gott schnitzte, konnte eben so gut (statt dessen) eine Bank daraus machen; aber daraus folgt nicht, dass er beides **zugleich** daraus machen konnte.

Viertens ist der Satz selber, in der unbeschränkten Allgemeinheit, wie er da steht, wenn er von Sachen gelten soll, offenbar falsch; denn nach demselben würde es schlechterdings nichts Unbedingtes geben; dieser Ungemächlichkeit aber dadurch ausweichen zu wollen, dass man vom Urwesen sagt: es habe zwar auch einen Grund seines Daseins, aber der liege in ihm selber, ist ein Widerspruch; weil der Grund des Daseins eines Dinges, als Realgrund, jederzeit von diesem Dinge unterschieden sein, und dieses alsdann nothwendig als von einem anderen abhängig gedacht werden muss. Von einem Satze kann ich wohl sagen, er habe den Grund (den logischen) seiner Wahrheit in sich selbst, weil der Begriff des Subjekts etwas Anderes, als der des Prädikats ist, und von diesem den Grund enthalten kann; dagegen wenn ich von dem Dasein eines Dinges keinen andern Grund anzunehmen erlaube, als dieses Ding selber, so will ich damit sagen, es habe weiter keinen realen Grund.

Herr **Eberhard** hat also nichts von dem zu Stande gebracht, was er in Absicht auf den Begriff der Kausalität bewirken wollte, nämlich diese Kategorie, und muthmasslich mit ihr auch die übrigen, von Dingen überhaupt geltend zu machen, ohne seine Gültigkeit **zum Erkenntniss** der Dinge auf Gegenstände der Erfahrung einzuschränken, und hat sich vergeblich zu diesem Zwecke des souverainen Grundsatzes des Widerspruchs bedient. Die Behauptung der Kritik steht immer fest: dass keine Kategorie die mindeste Erkenntniss enthalte oder hervorbringen könne, wenn ihr nicht eine korrespondirende Anschauung, die für uns Menschen immer sinnlich ist, gegeben werden kann, mithin mit ihrem Gebrauch in Absicht auf theoretische Erkenntniss der Dinge niemals

über die Grenze aller möglichen Erfahrung hinaus reichen könne. [4])

B.

Beweis der objektiven Realität des Begriffs vom Einfachen an Erfahrungsgegenständen, nach Herrn Eberhard.

Vorher hatte Herr Eberhard von einem Verstandesbegriffe, der auch auf Gegenstände der Sinne angewandt werden kann (dem der Kausalität), aber doch als einem solchen geredet, der, auch ohne auf Gegenstände der Sinne eingeschränkt zu sein, von Dingen überhaupt gelten könne, und so die objektive Realität wenigstens einer Kategorie, nämlich der Ursache, unabhängig von Bedingungen der Anschauung zu beweisen vermeint. Jetzt geht er S. 169—173 einen Schritt weiter und will selbst einem Begriffe von dem, was geständlich gar nicht Gegenstand der Sinne sein kann, nämlich dem eines einfachen Wesens, die objektive Realität sichern und so den Zugang zu den von ihm gepriesenen fruchtbaren Feldern der rationalen Psychologie und Theologie, von dem sie das Medusenhaupt der Kritik zurückschrecken wollte, frei eröffnen. Sein Beweis S. 169—170 lautet so:

„Die konkrete*) Zeit, oder die Zeit, die wir empfin-

*) Der Ausdruck einer abstrakten Zeit S. 170 im Gegensatz des hier vorkommenden, der konkreten Zeit, ist ganz unrichtig und muss billig niemals, vornehmlich wo es auf die grösste logische Pünktlichkeit ankommt, zugelassen werden, wenn dieser Missbrauch gleich selbst durch die neueren Logiker autorisirt worden. Man abstrahirt nicht einen Begriff als gemeinsames Merkmal, sondern man abstrahirt in dem Gebrauche eines Begriffs von der Verschiedenheit desjenigen, was unter ihm enthalten ist. Die Chemiker sind allein im Besitz, etwas zu abstrahiren, wenn sie eine Flüssigkeit von anderen Materien ausheben, um sie besonders zu haben; der Philosoph abstrahirt von demjenigen, worauf er in einem gewissen Gebrauche des Begriffs nicht Rücksicht nehmen will. Wer Erziehungsregeln entwerfen will, kann es thun so, dass er entweder blos den Begriff eines Kindes in abstracto, oder eines bürgerlichen Kindes (in concreto) zum Grunde legt, ohne von dem Unterschiede des abstrakten und kon-

den, (sollte wohl heissen: in der wir etwas empfinden,) ist nichts Anderes, als die Succession unserer Vorstellungen; denn auch die Succession in der Bewegung lässt sich auf die Succession der Vorstellungen zurückbringen. Die konkrete Zeit ist also etwas Zusammengesetztes, ihre einfachen Elemente sind Vorstellungen. Da alle endlichen Dinge in einem beständigen Flusse sind: (woher weiss er dieses a priori von allen endlichen Dingen und nicht blos von Erscheinungen zu sagen?) so können diese Elemente nie empfunden werden, der innere Sinn kann sie nie abgesondert empfinden; sie werden immer als etwas empfunden, das vorhergeht und nachfolgt. Da ferner der Fluss der Veränderungen aller endlichen Dinge ein stetiger, (dieses Wort ist von ihm selbst angestrichen,) ununterbrochener Fluss ist; so ist kein empfindbarer Theil der Zeit der kleinste oder ein völlig einfacher. Die einfachen Elemente der konkreten Zeit liegen also völlig ausserhalb der Sphäre der Sinnlichkeit. — Ueber diese Sphäre der Sinnlichkeit erhebt sich nun aber der Ver-

---

kreten Kindes zu reden. Die Unterschiede von abstrakt und konkret gehen nur den Gebrauch der Begriffe, nicht die Begriffe selbst an. Die Vernachlässigung dieser scholastischen Pünktlichkeit verfälscht öfters das Urtheil über einen Gegenstand. Wenn ich sage: die abstrakte Zeit oder Raum haben diese oder jene Eigenschaften, so lässt es, als ob Zeit und Raum an den Gegenständen der Sinne, so wie die rothe Farbe an Rosen, dem Zinnober u. s. w. zuerst gegeben und nur logisch daraus extrahirt würden. Sage ich aber: an Zeit und Raum in abstracto betrachtet, d. i. vor allen empirischen Bedingungen, sind diese oder jene Eigenschaften zu bemerken, so behalte ich es mir wenigstens noch offen, diese auch als unabhängig von der Erfahrung (a priori) erkennbar anzusehen, welches mir, wenn ich die Zeit als einen von dieser blos abstrahirten Begriff ansehe, nicht frei steht. Ich kann im ersteren Falle von der reinen Zeit und Raume, zum Unterschiede der empirisch bestimmten, durch Grundsätze a priori urtheilen, wenigstens zu urtheilen versuchen, indem ich von allem Empirischen abstrahire, welches mir im zweiten Falle, wenn ich diese Begriffe selber (wie man sagt,) nur von der Erfahrung abstrahirt habe, (wie im obigen Beispiele von der rothen Farbe,) verwehrt ist. — So müssen sich die, welche mit ihrem Scheinwissen der genauen Prüfung gern entgehen wollen, hinter Ausdrücke verstecken, welche das Einschleichen desselben unbemerkt machen können.

stand, indem er das unbildliche Einfache entdeckt, ohne welches das Bild der Sinnlichkeit auch in Ansehung der Zeit nicht möglich ist. Er erkennt also, dass zu dem Bilde der Zeit zuvörderst etwas Objektives gehöre, diese untheilbaren Elementarvorstellungen, welche zugleich mit den subjektiven Gründen, die in den Schranken des endlichen Geistes liegen, für die Sinnlichkeit das Bild der konkreten Zeit geben. Denn vermöge dieser Schranken können diese Vorstellungen nicht zugleich sein, und vermöge eben dieser Schranken können sie in dem Bilde nicht unterschieden werden." Seite 171 heisst es vom Raume: „Die vielseitige Gleichartigkeit der anderen Form der Anschauung, des Raums, mit der Zeit überhebt uns der Mühe, von der Zergliederung derselben alles das zu wiederholen, was sie mit der Zergliederung der Zeit gemein hat, — die ersten Elemente des Zusammengesetzten, mit welchem der Raum zugleich ist, sind ebensowohl, wie die Elemente der Zeit, einfach und ausser dem Gebiete der Sinnlichkeit; sie sind Verstandeswesen, unbildlich, sie können unter keiner sinnlichen Form angeschaut werden; sie sind aber dem ungeachtet wahre Gegenstände; das alles haben sie mit den Elementen der Zeit gemein."

Herr Eberhard hat seine Beweise, wenngleich nicht mit besonders glücklicher logischen Bündigkeit, doch allemal mit reifer Ueberlegung und Gewandtheit zu seiner Absicht gewählt, und wiewohl er, aus leicht zu errathenden Ursachen, diese eben nicht entdeckt, so ist es doch nicht schwer und für die Beurtheilung derselben nicht überflüssig, den Plan derselben ans Licht zu bringen. Er will die objektive Realität des Begriffs von einfachen Wesen, als einfacher Verstandeswesen, beweisen, und sucht sie in den Elementen desjenigen, was Gegenstand der Sinne ist; ein dem Ansehen nach unüberlegter und seiner Absicht widersprechender Anschlag. Allein er hatte seine guten Gründe dazu. Hätte er seinen Beweis allgemein aus blossen Begriffen führen wollen, wie gewöhnlicher Weise der Satz bewiesen wird, dass die Urgründe des Zusammengesetzten nothwendig im Einfachen gesucht werden müssen, so würde man ihm dieses eingeräumt, aber ugleich hinzugesetzt haben: dass dieses zwar von unseren Ideen, wenn wir uns Dinge an sich selbst denken wollen, von denen wir aber nicht die mindeste Kenntniss

bekommen können, keineswegs aber von Gegenständen der Sinne (den Erscheinungen) gelte, welche allein die für uns erkennbaren Objekte sind, mithin die objektive Realität jenes Begriffs gar nicht bewiesen sei. Er musste also, selbst wider Willen, jene Verstandeswesen in Gegenständen der Sinne suchen. Wie war da nun herauszukommen? Er musste dem Begriffe des Nichtsinnlichen durch eine Wendung, die er den Leser nicht recht merken lässt, eine andere Bedeutung geben, als die, welche nicht allein die Kritik, sondern überhaupt Jedermann damit zu verbinden pflegt. Bald heisst es, es sei dasjenige an der sinnlichen Vorstellung, was nicht mehr mit Bewusstsein empfunden wird, wovon aber doch der Verstand erkennt, dass es da sei, so wie die kleinen Theile der Körper, oder auch der Bestimmungen unseres Vorstellungsvermögens, die man abgesondert sich nicht klar vorstellt; bald aber, (hauptsächlich, wenn es darauf ankommt, dass jene kleinen Theile präcis als einfach gedacht werden sollen,) es sei das Unbildliche, wovon kein Bild möglich ist, was unter keiner sinnlichen Form S. 171 (nämlich einem Bilde) vorgestellt werden kann. — Wenn jemals einem Schriftsteller Verfälschung eines Begriffs (nicht Verwechselung, die auch unvorsätzlich sein kann,) mit Recht ist vorgeworfen worden, so ist es in diesem Falle. Denn unter dem Nichtsinnlichen wird allerwärts in der Kritik nur das verstanden, was gar nicht, auch nicht dem mindesten Theile nach, in einer sinnlichen Anschauung enthalten sein kann, und es ist eine absichtliche Berückung des ungeübten Lesers, ihm etwas am Sinnenobjekte dafür unterzuschieben, weil sich von ihm kein Bild (worunter eine Anschauung, die ein Mannigfaltiges in gewissen Verhältnissen, mithin eine Gestalt in sich enthält, verstanden wird,) geben lässt. Hat diese (nicht sehr feine) Täuschung bei ihm angeschlagen, so glaubt er, das eigentliche Einfache, was der Verstand sich an Dingen denkt, die blos in der Idee angetroffen werden, sei ihm nun (ohne dass er den Widerspruch bemerkt,) an Gegenständen der Sinne gewiesen und so die objektive Realität dieses Begriffs an einer Anschauung dargethan worden. — Jetzt wollen wir den Beweis in ausführlichere Prüfung ziehen.

Der Beweis gründet sich auf zwei Angaben: erstlich, dass die konkrete Zeit und Raum aus einfachen

Elementen bestehen; zweitens, dass diese Elemente gleichwohl nichts Sinnliches, sondern Verstandeswesen sind. Diese Angaben sind zugleich eben so viel Unrichtigkeiten, die erste, weil sie der Mathematik, die zweite, weil sie sich selbst widerspricht.

Was die erste Unrichtigkeit betrifft, so können wir dabei kurz sein. Obgleich Herr Eberhard mit den Mathematikern (ungeachtet seiner öfteren Anführung derselben) in keiner sonderlichen Bekanntschaft zu stehen scheint, so wird er doch wohl den Beweis, den Keil in seiner *introductio in veram physicam* durch die blosse Durchschneidung einer geraden Linie von unendlich vielen andern führt, verständlich finden und daraus ersehen, dass es keine einfachen Elemente derselben geben könne, nach dem blossen Grundsatze der Geometrie: dass durch zwei gegebene Punkte nicht mehr, als eine gerade Linie gehen könne. Diese Beweisart kann noch auf vielfache Art variirt werden und begreift zugleich den Beweis der Unmöglichkeit, einfache Theile in der Zeit anzunehmen, wenn man die Bewegung eines Punktes in einer Linie zum Grunde legt. — Nun kann man hier nicht die Ausflucht suchen, die konkrete Zeit und der konkrete Raum sei demjenigen nicht unterworfen, was die Mathematik von ihrem abstrakten Raume (und Zeit) als einem Wesen der Einbildung beweiset. Denn nicht allein, dass auf diese Art die Physik in sehr vielen Fällen (z. B. in den Gesetzen des Falles der Körper,) besorgt werden müsste, in Irrthum zu gerathen, wenn sie den apodiktischen Lehren der Geometrie genau folgt, so lässt sich eben so apodiktisch beweisen, dass ein jedes Ding im Raume, eine jede Veränderung in der Zeit, sobald sie einen Theil des Raumes oder der Zeit einnehmen, gerade in so viel Dinge und in so viel Veränderungen getheilt werden, als in die der Raum oder die Zeit, welche sie einnahmen, getheilt werden. Um auch das Paradoxe zu heben, welches man hiebei fühlt, (indem die Vernunft, welche allem Zusammengesetzten zuletzt das Einfache zum Grunde zu legen bedarf, sich daher dem, was die Mathematik an der sinnlichen Anschauung beweiset, widersetzt,) kann und muss man einräumen, dass Raum und Zeit blosse Gedankendinge und Wesen der Einbildungskraft sind, nicht welche durch die letztere gedichtet werden, sondern welche sie allen ihren Zusammen-

setzungen und Dichtungen zum Grunde legen muss, weil sie die wesentliche Form unserer Sinnlichkeit und der Receptivität derer Anschauungen sind, dadurch uns überhaupt Gegenstände gegeben werden und deren allgemeine Bedingungen nothwendig zugleich Bedingungen a priori der Möglichkeit aller Objekte der Sinne, als Erscheinungen, sein und mit diesen also übereinstimmen müssen. Das Einfache also, in der Zeitfolge wie im Raum, ist schlechterdings unmöglich, und wenn Leibnitz zuweilen sich so ausgedrückt hat, dass man seine Lehre von einfachen Wesen bisweilen so auslegen konnte, als ob er die Materie daraus zusammengesetzt wissen wollte, so ist es billiger, ihn, so lange es mit seinen Ausdrücken vereinbar ist, so zu verstehen, als ob er unter dem Einfachen nicht einen Theil der Materie, sondern den ganz über alles Sinnliche hinausliegenden, uns völlig unerkennbaren Grund der Erscheinung, die wir Materie nennen, meine, (welcher allenfalls auch ein einfaches Wesen sein mag, wenn die Materie, welche die Erscheinung ausmacht, ein Zusammengesetztes ist,) oder, lässt es sich damit nicht vereinigen, man selbst von Leibnitz's Ausspruche abgehen müsse. Denn er ist nicht der erste, wird auch nicht der letzte grosse Mann sein, der sich diese Freiheit Anderer im Untersuchen gefallen lassen muss.

Die zweite Unrichtigkeit betrifft einen so offenbaren Widerspruch, dass Herr Eberhard ihn nothwendig bemerkt haben muss, aber ihn so gut, wie er konnte, verklebt und übertüncht hat, um ihn unmerklich zu machen: nämlich dass das Ganze einer empirischen Anschauung innerhalb, die einfachen Elemente derselben Anschauung aber völlig ausserhalb der Sphäre der Sinnlichkeit liegen. Er will nämlich nicht, dass man das Einfache als Grund zu den Anschauungen im Raume und der Zeit hinzu vernünftele, (wodurch er sich der Kritik zu sehr genähert haben würde,) sondern an den Elementarvorstellungen der sinnlichen Anschauung selbst (obzwar ohne klares Bewusstsein) antreffe, und verlangt, dass das Zusammengesetzte aus denselben ein Sinnenwesen, die Theile desselben aber keine Gegenstände der Sinne, sondern Verstandeswesen sein sollen. „Den Elementen der konkreten Zeit (und so auch eines solchen Raumes) fehle dieses An-

schauende nicht," sagt er S. 170; gleichwohl „können sie (S. 171) unter keiner sinnlichen Form angeschaut werden."

Zuerst, was bewegte Herrn Eberhard zu einer solchen seltsamen und als ungereimt in die Augen fallenden Verwickelung? Er sah selbst ein, dass, ohne einem Begriffe eine korrespondirende Anschauung zu geben, seine objektive Realität völlig unausgemacht sei. Da er nun die letztere gewissen Vernunftbegriffen, wie hier dem Begriffe eines einfachen Wesens, sichern wollte, und zwar so, dass dieses nicht etwa ein Objekt würde, von dem (wie die Kritik behauptet,) weiter schlechterdings kein Erkenntniss möglich sei, in welchem Falle jene Anschauung, zu deren Möglichkeit jenes übersinnliche Objekt gedacht wird, für blosse Erscheinung gelten müsste, welches er der Kritik gleichfalls nicht einräumen wollte, so musste er die sinnliche Anschauung aus Theilen zusammensetzen, die nicht sinnlich sind, welches ein offenbarer Widerspruch ist. *)

Wie hilft sich aber Herr Eberhard aus dieser Schwierigkeit? Das Mittel dazu ist ein blosses Spiel mit Worten, die durch ihren Doppelsinn einen Augenblick hinhalten sollen. Ein nicht-empfindbarer Theil ist völlig ausserhalb der Sphäre der Sinnlichkeit; nicht-empfindbar aber ist, was nie abgesondert empfunden werden kann, und dieses ist das Einfache, in Dingen sowohl, als unseren Vorstellungen. Das zweite Wort, welches aus den Theilen einer Sinnenvorstellung oder ihres Gegenstandes Verstandeswesen machen soll, ist das unbildliche Einfache. Dieser Ausdruck scheint ihm am besten zu gefal-

*) Man muss hier wohl bemerken, dass er jetzt die Sinnlichkeit nicht in der blossen Verworrenheit der Vorstellungen gesetzt haben will, sondern zugleich darin, dass ein Objekt den Sinnen gegeben sei (S. 299), gerade als ob er dadurch etwas zu seinem Vortheil ausgerichtet hätte. S. 170 hatte er die Vorstellung der Zeit zur Sinnlichkeit gerechnet, weil ihre einfachen Theile wegen der Schranken des endlichen Geistes nicht unterschieden werden können, (jene Vorstellung also verworren ist.) Nachher (S. 299) will er doch diesen Begriff etwas enger machen, damit er den gegründeten Einwürfen dawider ausweichen könne, und setzt jene Bedingung hinzu, die ihm gerade die nachtheiligste ist, weil er einfache Wesen als Verstandeswesen beweisen wollte, und so in seine eigene Behauptung einen Widerspruch hineinbringt.

len; denn er braucht ihn in der Folge am häufigsten. Nicht empfindbar sein und doch einen Theil vom Empfindbaren ausmachen, schien ihm selbst zu auffallend-widersprechend, um dadurch den Begriff des Nichtsinnlichen in die sinnliche Anschauung zu spielen.

Ein nicht-empfindbarer Theil bedeutet hier einen Theil einer empirischen Anschauung, d. i. dessen Vorstellung man sich nicht bewusst ist. Herr Eberhard will mit der Sprache nicht heraus; denn hätte er die letztere Erklärung davon gegeben, so würde er zugestanden haben, dass bei ihm Sinnlichkeit nichts Anderes, als der Zustand verworrener Vorstellungen in einem Mannigfaltigen der Anschauung sei, welcher Rüge der Kritik er aber ausweichen will. Wird dagegen das Wort empfindbar in eigentlicher Bedeutung gebraucht, so ist offenbar: dass, wenn kein einfacher Theil eines Gegenstandes der Sinne empfindbar ist, dieser, als das Ganze, selbst auch gar nicht empfunden werden könne, und umgekehrt: wenn etwas ein Gegenstand der Sinne und der Empfindung ist, alle einfachen Theile es ebensowohl sein müssen, obgleich an ihnen die Klarheit der Vorstellung mangeln mag; dass aber diese Dunkelheit der Theilvorstellungen eines Ganzen, sofern der Verstand nur einsieht, dass sie gleichwohl in demselben und seiner Anschauung enthalten sein müssen, sie nicht über die Sphäre der Sinnlichkeit hinausversetzen und zu Verstandeswesen machen könne. Newton's kleine Blättchen, daraus die Farbetheilchen der Körper bestehen, hat noch kein Mikroskop entdecken können, sondern der Verstand erkennt (oder vermuthet) nicht allein ihr Dasein, sondern auch dass sie wirklich in unserer empirischen Anschauung, obzwar ohne Bewusstsein, vorgestellt werden. Darum sie aber für gar nicht empfindbar und nun weiter für Verstandeswesen auszugeben, ist Niemanden von seinen Anhängern in den Sinn gekommen; nun ist aber zwischen so kleinen Theilen und gänzlich einfachen Theilen weiter kein Unterschied, als in dem Grade der Verminderung. Alle Theile müssen nothwendig Gegenstände der Sinne sein, wenn das Ganze es sein soll.

Dass aber von einem einfachen Theile kein Bild stattfindet, ob er zwar selbst ein Theil von einem Bilde, d. i. von einer sinnlichen Anschauung ist, kann ihn nicht in

die Sphäre des Uebersinnlichen erheben. Einfache Wesen müssen allerdings (wie die Kritik zeigt,) über die Grenze des Sinnlichen erhoben gedacht, und ihrem Begriffe kann kein Bild, d. i. irgend eine Anschauung korrespondirend gegeben werden; aber alsdann kann man sie auch nicht als Theile zum Sinnlichen zählen. Werden sie aber doch (wider alle Beweise der Mathematik) dazu gezählt, so folgt daraus, dass ihnen kein Bild korrespondirt, gar nicht, dass ihre Vorstellung etwas Uebersinnliches sei; denn sie ist einfache Empfindung, mithin Element der Sinnlichkeit, und der Verstand hat sich dadurch nicht mehr über die Sinnlichkeit erhoben, als wenn er sie zusammengesetzt gedacht hätte. Denn der letztere Begriff, von dem der erstere nur die Negation ist, ist ebensowohl ein Verstandesbegriff. Nur alsdann hätte er sich über die Sinnlichkeit erhoben, wenn er das Einfache gänzlich aus der sinnlichen Anschauung und ihren Gegenständen verbannt, und mit der ins Unendliche gehenden Theilbarkeit der Materie, (wie die Mathematik gebietet,) sich eine Aussicht in eine Welt im Kleinen eröffnet, eben aus der Unzulänglichkeit eines solchen inneren Erklärungsgrundes des sinnlichen Zusammengesetzten aber (dem es, wegen des gänzlichen Mangels des Einfachen, in der Theilung an Vollständigkeit fehlt,) auf ein solches ausser dem ganzen Felde der sinnlichen Anschauung geschlossen hätte, welches also nicht als ein Theil in derselben, sondern als der uns unbekannte, blos in der Idee befindliche Grund zu derselben gedacht wird; wobei aber freilich das Geständniss, welches Herrn Eberhard so schwer ankommt, von diesem übersinnlichen Einfachen nicht das mindeste Erkenntniss haben zu können, unvermeidlich gewesen wäre.

In der That herrscht, um diesem Geständnisse auszuweichen, in dem vorgeblichen Beweise eine seltsame Doppelsprache. Die Stelle, wo es heisst: „der Fluss der Veränderungen aller endlichen Dinge ist ein stetiger ununterbrochener Fluss — kein empfindbarer Theil ist der kleinste, oder ein völlig einfacher," lautet so, als ob sie der Mathematiker dictirt hätte. Gleich darauf aber sind doch in ebendenselben Veränderungen einfache Theile, die aber nur der Verstand erkennt, weil sie nicht empfindbar sind. Sind sie aber einmal darin, so ist ja jene *lex continui* des Flusses der Veränderungen falsch, und sie

geschehen ruckweise, und, dass sie nicht, wie Herr Eberhard sich fälschlich ausdrückt, empfunden d. i. mit Bewusstsein wahrgenommen werden, hebt die specifische Eigenschaft derselben, als Theile zur blossen empirischen Sinnenanschauung zu gehören, gar nicht auf. Sollte Herr Eberhard wohl von der Stetigkeit einen bestimmten Begriff haben?

Mit einem Worte. Die Kritik hatte behauptet: dass, ohne einem Begriffe die korrespondirende Anschauung zu geben, seine objektive Realität niemals erhelle. Herr Eberhard wollte das Gegentheil beweisen, und bezieht sich auf etwas, was zwar notorisch falsch ist, nämlich dass der Verstand an Dingen, als Gegenständen der Anschauung in Zeit und Raum, das Einfache erkenne, welches wir ihm aber einräumen wollen. Aber alsdann hat er ja die Forderung der Kritik nicht widerlegt, sondern sie nach seiner Art erfüllt. Denn jene verlangte ja nichts mehr, als dass die objektive Realität an der Anschauung bewiesen würde; dadurch aber wird dem Begriffe eine korrespondirende Anschauung gegeben, welches gerade das ist, was sie forderte und er widerlegen wollte.

Ich würde mich bei einer so klaren Sache nicht lange verweilen, wenn sie nicht einen unwidersprechlichen Beweis bei sich führete, wie ganz und gar nicht Herr Eberhard den Sinn der Kritik in der Unterscheidung des Sinnlichen und Nichtsinnlichen der Gegenstände eingesehen, oder, wenn er lieber will, dass er sie gemissdeutet hat. [5])

C.

Methode, vom Sinnlichen zum Nichtsinnlichen aufzusteigen, nach Herrn Eberhard.

Die Folgerung aus obigen Beweisen, vornehmlich dem letzteren, die Herr Eberhard zieht, ist S. 262 diese: „So wäre also die Wahrheit, dass Raum und Zeit zugleich subjektive und objektive Gründe haben, — völlig apodiktisch erwiesen. Es wäre bewiesen, dass ihre letzten objektiven Gründe Dinge an sich sind.“ Nun wird ein jeder Leser der Kritik gestehen, dass dieses gerade meine eigenen Behauptungen sind, Herr Eberhard also

mit seinen apodiktischen Beweisen (wie sehr sie es sind, kann man aus dem Obigen ersehen,) nichts wider die Kritik behauptet habe. Aber dass diese objektiven Gründe, nämlich die Dinge an sich, nicht im Raume und der Zeit zu suchen sind, sondern in demjenigen, was die Kritik das ausser- oder übersinnliche Substrakt derselben (Noumenon) nennt, das war meine Behauptung, von der Herr Eberhard das Gegentheil beweisen wollte, aber niemals, auch hier nicht im Schlussresultate, mit der rechten Sprache heraus will.

S. 258, No. 3 und 4 sagt Herr Eberhard: „Raum und Zeit haben ausser den subjektiven auch objektive Gründe, und diese objektiven Gründe sind keine Erscheinungen, sondern wahre erkennbare Dinge“; S. 259: „ihre letzten Gründe sind Dinge an sich“, welches alles die Kritik buchstäblich und wiederholentlich gleichfalls behauptet. Wie ging es denn zu, dass Herr Eberhard, der sonst scharf genug zu seinem Vortheil sieht, für diesmal ihm zum Nachtheil nicht sah? Wir haben es mit einem künstlichen Manne zu thun, der etwas nicht sieht, weil er es nicht sehen lassen will. Er wollte eigentlich, dass der Leser nicht sehen möchte, dass seine objektiven Gründe, die nicht Erscheinungen sein sollen, sondern Dinge an sich, blos Theile (einfache) der Erscheinungen sind; denn da würde man die Untauglichkeit einer solchen Erklärungsart sofort bemerkt haben. Er bedient sich also des Wortes Gründe; weil Theile doch auch Gründe der Möglichkeit eines Zusammengesetzten sind, und da führt er mit der Kritik einerlei Sprache, nämlich von den letzten Gründen, die nicht Erscheinungen sind. Hätte er aber aufrichtig von Theilen der Erscheinungen, die doch selbst nicht Erscheinungen sind, von einem Sinnlichen, dessen Theile doch nichtsinnlich sind, gesprochen, so wäre die Ungereimtheit (selbst wenn man die Voraussetzung einfacher Theile einräumte,) in die Augen gefallen. So aber deckt das Wort Grund alles dieses; denn der unbehutsame Leser glaubt darunter etwas zu verstehen, was von jenen Anschauungen ganz verschieden ist, wie die Kritik will, und überredet sich, ein Vermögen der Erkenntniss des Uebersinnlichen durch den Verstand selbst an den Gegenständen der Sinne bewiesen zu finden.

Es kommt vornehmlich in der Beurtheilung dieser

Täuschung darauf an, dass der Leser sich dessen wohl erinnere, was über die Eberhard'sche Deduction von Raum und Zeit, und so auch der Sinnenerkenntniss überhaupt, von uns gesagt worden. Nach ihm ist etwas nur so lange Sinnenerkenntniss und das Objekt derselben Erscheinung, als die Vorstellung desselben Theile enthält, die nicht, wie er sich ausdrückt, empfindbar sind, d. i. in der Anschauung mit Bewusstsein wahrgenommen werden. Sie hört flugs auf sinnlich zu sein, und der Gegenstand wird nicht mehr als Erscheinung, sondern als Ding an sich selbst erkannt, mit einem Worte, es ist nunmehr das Noumenon, sobald der Verstand die ersten Gründe der Erscheinung, welche nach ihm dieser ihre eigenen Theile sein sollen, einsieht und entdeckt. Es ist also zwischen einem Dinge als Phänomen und der Vorstellung des ihm zum Grunde liegenden Noumens kein anderer Unterschied, als zwischen einem Haufen Menschen, den ich in grosser Ferne sehe, und ebendemselben, wenn ich ihm so nahe bin, dass ich die einzelnen zählen kann; nur dass er behauptet, wir könnten ihm nie so nahe kommen, welches aber keinen Unterschied in den Sachen, sondern nur in dem Grade unseres Wahrnehmungsvermögens, welches hiebei der Art nach immer dasselbe bleibt, ausmacht. Wenn dieses wirklich der Unterschied ist, den die Kritik in ihrer Aesthetik mit so grossem Aufwande zwischen der Erkenntniss der Dinge als Erscheinungen und dem Begriffe von ihnen nach dem, was sie als Dinge an sich selbst sind, macht, so wäre diese Unterscheidung eine blosse Kinderei gewesen, und selbst eine weitläufige Widerlegung derselben würde keinen besseren Namen verdienen. Nun aber zeigt die Kritik, (um nur ein einziges Beispiel unter vielen anzuführen,) dass es in der Körperwelt, als dem Inbegriffe aller Gegenstände äusserer Sinne, zwar allerwärts zusammengesetzte Dinge gebe, das Einfache aber in ihr gar nicht angetroffen werde. Zugleich aber beweiset sie, dass die Vernunft, wenn sie sich ein Zusammengesetztes aus Substanzen, als Ding an sich, (ohne es auf die besondere Beschaffenheit unserer Sinne zu beziehen,) denkt, es schlechterdings als aus einfachen Substanzen bestehend denken müsse. Nach demjenigen, was die Anschauung der Gegenstände im Raume nothwendig bei sich führt, kann und soll die Vernunft kein Einfaches

denken, welches in ihnen wäre; woraus folgt: dass, wenn unsere Sinne auch ins Unendliche geschärft würden, es doch für sie gänzlich unmöglich bleiben müsste, dem Einfachen auch nur näher zu kommen, viel weniger endlich darauf zu stossen; weil es in ihnen gar nicht angetroffen wird; da alsdann kein Ausweg übrig bleibt, als zu gestehen: dass die Körper gar nicht Dinge an sich selbst, und ihre Sinnenvorstellung, die wir mit dem Namen der körperlichen Dinge belegen, nichts, als die Erscheinung von irgend etwas sei, was, als Ding an sich selbst, allein das Einfache *) enthalten kann, für uns aber gänzlich unerkennbar bleibt, weil die Anschauung, unter der es uns allein gegeben wird, nicht seine Eigenschaften, die ihm für sich selbst zukommen, sondern nur die subjektiven Bedingungen unserer Sinnlichkeit an die Hand giebt, unter denen wir allein von ihnen eine anschauliche Vorstellung erhalten können. — Nach der Kritik ist also alles in einer

---

*) Ein Objekt sich als einfach vorstellen, ist ein blos negativer Begriff, der der Vernunft unvermeidlich ist, weil er allein das Unbedingte zu allem Zusammengesetzten (als einem Dinge, nicht der blossen Form) enthält, dessen Möglichkeit jederzeit bedingt ist. Dieser Begriff ist also kein erweiterndes Erkenntnissstück, sondern bezeichnet blos ein Etwas, sofern es von den Sinnenobjekten (die alle eine Zusammensetzung enthalten,) unterschieden werden soll. Wenn ich nun sage: das, was der Möglichkeit des Zusammengesetzten zum Grunde liegt, was also allein als nicht zusammengesetzt gedacht werden kann, ist das Noumen, (denn im Sinnlichen ist es nicht zu finden;) so sage ich damit nicht: es liege dem Körper als Erscheinung ein Aggregat von so viel einfachen Wesen, als reinen Verstandeswesen, zum Grunde; sondern, ob das Uebersinnliche, was jener Erscheinung als Substrat unterliegt, als Ding an sich, auch zusammengesetzt oder einfach sei, davon kann Niemand im mindesten etwas wissen, und es ist eine ganz missverstandene Vorstellung der Lehre von Gegenständen der Sinne, als blossen Erscheinungen, denen man etwas Nichtsinnliches unterlegen muss, wenn man sich einbildet oder Andern einzubilden sucht, hiedurch werde gemeint, das übersinnliche Substrat der Materie werde eben so nach seinen Monaden getheilt, wie ich die Materie selbst theile; denn da würde ja die Monas (die nur die Idee einer nicht wiederum bedingten Bedingung des Zusammengesetzten ist,) in den Raum versetzt, wo sie aufhört ein Noumen zu sein und wiederum selbst zusammengesetzt ist.

Erscheinung selbst wiederum Erscheinung, so weit der Verstand sie immer in ihre Theile auflösen und die Wirklichkeit der Theile, zu deren klarer Wahrnehmung die Sinne nicht mehr zulangen, beweisen mag; nach Herrn Eberhard aber hören sie alsdann sofort auf Erscheinungen zu sein, und sind die Sache selbst.

Weil es dem Leser vielleicht unglaublich vorkommen möchte, dass Herr Eberhard eine so handgreifliche Missdeutung des Begriffs vom Sinnlichen, den die Kritik, welche er widerlegen wollte, gegeben hat, willkürlich begangen, oder selbst einen so schalen und in der Metaphysik gänzlich zwecklosen Begriff vom Unterschiede der Sinnenwesen von Verstandeswesen, als die blosse logische Form der Vorstellungsart ist, aufgestellt haben sollte; so wollen wir ihn über das, was er meint, sich selbst erklären lassen.

Nachdem sich nämlich Herr Eberhard S. 271—272 viel unnöthige Mühe gegeben hat, zu beweisen, woran Niemand je gezweifelt hat, und nebenbei, wie natürlich, sich auch verwundert, dass so etwas vom kritischen Idealismus hat übersehen werden können, dass die objektive Realität eines Begriffs, die im Einzelnen nur an Gegenständen der Erfahrung bewiesen werden kann, doch unstreitig auch im Allgemeinen, d. i. überhaupt von Dingen erweislich, und ein solcher Begriff nicht ohne irgend eine objektive Realität sei, (wiewohl der Schluss falsch ist, dass diese Realität dadurch auch für Begriffe von Dingen, die nicht Gegenstand der Erfahrung sein können, bewiesen werde;) so fährt er so fort: „Ich muss hier ein Beispiel gebrauchen, von dessen passender Anwendbarkeit wir uns erst weiter unten werden überzeugen können. Die Sinne und die Einbildungskraft des Menschen in seinem gegenwärtigen Zustande können sich von einem Tausendeck kein genaues Bild machen; d. i. ein Bild, wodurch sie es z. B. von einem Neunhundertundneunundneunzigeck unterscheiden könnten. Allein sobald ich weiss, dass eine Figur ein Tausendeck ist; so kann mein Verstand ihr verschiedene Prädikate beilegen u. s. w. Wie lässt es sich also beweisen, dass der Verstand von einem Dinge an sich deswegen gar nichts weder bejahen, noch verneinen könne, weil sich die Einbildungskraft kein Bild von demselben machen kann, oder weil

wir nicht alle die Bestimmungen kennen, die zu seiner Individualität gehören?" In der Folge nämlich S. 291 bis 292 erklärt er sich über den Unterschied, den die Kritik zwischen der Sinnlichkeit in logischer und transscendentaler Bedeutung macht, so: „Die Gegenstände des Verstandes sind unbildliche, der Sinnlichkeit hingegen bildliche Gegenstände," und führt nun aus Leibnitz *) ein Beispiel von der Ewigkeit, von der wir uns kein Bild, aber wohl eine Verstandesidee machen können, zugleich aber auch das vom obgedachten Chiligone an, von welchem er sagt: „die Sinne und die Einbildungskraft des Menschen können sich, in seinem gegenwärtigen Zustande, kein genaues Bild, wodurch sie es von einem Neunhundertundneunundneunzigeck unterscheiden, machen."

Nun, einen klareren Beweis, ich will nicht sagen von willkürlicher Missdeutung der Kritik, denn, um dadurch zu täuschen, ist sie bei weitem nicht scheinbar genug, sondern einer gänzlichen Unkunde der Frage, worauf es ankommt, kann man nicht verlangen, als den hier Herr Eberhard giebt. Ein Fünfeck ist nach ihm noch ein Sinnenwesen, aber ein Tausendeck schon ein blosses Verstandeswesen, etwas Nichtsinnliches (oder, wie er sich ausdrückt, Unbildliches). Ich besorge, ein Neuneck werde schon über dem halben Wege vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen hinausliegen; denn wenn man die Seiten nicht mit Fingern nachzählt, kann man schwerlich durch blosses Uebersehen die Zahl derselben bestimmen. Die Frage war: ob wir von dem, welchem keine korrespondirende Anschauung gegeben werden kann, ein Erkenntniss zu bekommen hoffen können. Das wurde von der Kritik, in

*) Der Leser wird gut thun, nicht sofort alles, was Herr Eberhard aus Leibnitz's Lehre folgert, auf dieses seine Rechnung zu schreiben. Leibnitz wollte den Empirismus des Locke widerlegen. Dieser Absicht waren dergleichen Beispiele, als die mathematischen sind, gar wohl angemessen, um zu beweisen, dass die letzteren Erkenntnisse viel weiter reichen, als empirisch-erworbene Begriffe leisten können, und dadurch den Ursprung der ersteren a priori gegen Locke's Angriffe zu vertheidigen. Dass die Gegenstände dadurch aufhören, blosse Objekte der sinnlichen Anschauung zu sein, und eine andere Art Wesen als zum Grunde liegend voraussetzen, konnte ihm gar nicht in die Gedanken kommen zu behaupten.

Ansehung dessen, was kein Gegenstand der Sinne sein kann, verneint; weil wir zu der objektiven Realität des Begriffs immer einer Anschauung bedürfen, die unsrige aber, selbst die in der Mathematik gegebene, nur sinnlich ist. Herr Eberhard bejahet dagegen diese Frage und führt unglücklicher Weise — den Mathematiker, der alles jederzeit in der Anschauung demonstrirt, an, als ob dieser, ohne seinem Begriffe eine genau korrespondirende Anschauung in der Einbildungskraft zu geben, den Gegenstand desselben durch den Verstand gar wohl mit verschiedenen Prädikaten belegen und ihn also auch ohne jene Bedingung erkennen könne. Wenn nun Archimedes ein Sechsundneunzigeck um den Zirkel und auch ein gleiches in demselben beschrieb, um, dass und wieviel der Zirkel kleiner sei, als das erste, und grösser, als das zweite, zu beweisen: legte er da seinem Begriffe von dem genannten regulären Vieleck eine Anschauung unter, oder nicht? Er legte sie unvermeidlich zum Grunde, aber nicht indem er dasselbe wirklich zeichnete, (welches ein unnöthiges und ungereimtes Ansinnen wäre,) sondern indem er die Regel der Konstruktion seines Begriffs, mithin sein Vermögen, die Grösse desselben, so nahe der des Objekts selbst, als er wollte, zu bestimmen, und also dieses dem Begriffe gemäss in der Anschauung zu geben, kannte, und so die Realität der Regel selbst und hiemit auch dieses Begriffs für den Gebrauch der Einbildungskraft bewies. Hätte man ihm aufgegeben auszufinden, wie aus Monaden ein Ganzes zusammengesetzt sein könne; so würde er, weil er wusste, dass er dergleichen Vernunftwesen nicht im Raume zu suchen habe, gestanden haben, dass man davon gar nichts zu sagen vermöge, weil es übersinnliche Wesen sind, die nur in Gedanken, niemals aber als solche in der Anschauung vorkommen können. — Herr Eberhard aber will die letztern, sofern sie nur entweder für den Grad der Schärfe unserer Sinne zu klein, oder die Vielheit derselben in einer gegebenen anschaulichen Vorstellung für den dermaligen Grad der Einbildungskraft und sein Fassungsvermögen zu gross ist, für nichtsinnliche Gegenstände gehalten wissen, von denen wir Vieles sollen durch den Verstand erkennen können; wobei wir ihn denn auch lassen wollen; weil ein solcher Begriff vom Nichtsinnlichen von dem,

welchen die Kritik davon giebt, nichts Aehnliches hat, und da er schon im Ausdruck einen Widerspruch bei sich führt, wohl schwerlich Nachfolger haben wird.

Man sieht aus dem Bisherigen deutlich: Herr Eberhard sucht den Stoff zu aller Erkenntniss in den Sinnen, woran er auch nicht Unrecht thut. Er will aber doch auch diesen Stoff zum Erkenntniss des Uebersinnlichen verarbeiten. Zur Brücke, dahin herüber zu kommen, dient ihm der Satz des zureichenden Grundes, den er nicht allein in seiner unbeschränkten Allgemeinheit annimmt, wo er aber eine ganz andere Art der Unterscheidung des Sinnlichen vom Intellectuellen erfordert, als er wohl einräumen will, sondern auch seiner Formel nach vorsichtig vom Satze der Causalität unterscheidet, weil er sich dadurch in seiner eigenen Absicht im Wege sein würde.*) Aber es ist mit dieser Brücke nicht genug; denn am jenseitigen Ufer kann man mit keinen Materialien der Sinnesvorstellung bauen. Nun bedient er sich dieser zwar, weil es ihm (wie jedem Menschen) an anderen mangelt; aber das Einfache, was er vorher als Theil der Sinnenvorstellung aufgefunden zu haben glaubt, wäscht und reinigt er dadurch von diesem Makel, dass er es in die Materie hineindemonstrirt zu haben sich berühmt, da es in der Sinnenvorstellung durch blosse Wahrnehmung nie wäre aufgefunden worden. Nun ist aber doch diese

*) Der Satz: alle Dinge haben ihren Grund, oder mit anderen Worten: alles existirt nur als Folge, d. i. abhängig, seiner Bestimmung nach, von etwas Anderem, gilt ohne Ausnahme von allen Dingen, als Erscheinungen im Raume und Zeit, aber keinesweges von Dingen an sich selbst, um deren willen Herr Eberhard dem Satze eigentlich jene Allgemeinheit gegeben hatte. Ihn aber als Grundsatz der Causalität so allgemein auszudrücken: alles Existirende hat eine Ursache, d. i. existirt nur als Wirkung, wäre noch weniger in seinen Kram tauglich gewesen; weil er eben vorhatte, die Realität des Begriffs von einem Urwesen zu beweisen, welches weiter von keiner Ursache abhängig ist. So sieht man sich genöthigt, sich hinter Ausdrücken zu verbergen, die sich nach Belieben drehen lassen; wie er denn S. 259 das Wort Grund so braucht, dass man verleitet wird zu glauben, er habe etwas von den Empfindungen Unterschiedenes im Sinne, da er doch für diesmal blos die Theilempfindungen versteht, welche man im logischen Betracht auch wohl Gründe der Möglichkeit eines Ganzen zu nennen pflegt.

Partialvorstellung (das Einfache) einmal in der Materie, als Gegenstand der Sinne, seinem Vorgeben nach wirklich; und da bleibt, jener Demonstration unbeschadet, immer der kleine Scrupel, wie man einem Begriffe, den man nur an einem Sinnengegenstande bewiesen hat, seine Realität sichern soll, wenn er ein Wesen bedeuten soll, das gar kein Gegenstand der Sinne (auch nicht ein homogener Theil eines solchen) sein kann. Denn es ist einmal ungewiss, ob, wenn man dem Einfachen alle die Eigenschaften nimmt, wodurch es ein Theil der Materie sein kann, überhaupt irgend etwas übrig bleibe, was ein mögliches Ding heissen könne. Folglich hätte er durch jene Demonstration die objektive Realität des Einfachen, als Theils der Materie, mithin als eines lediglich zur Sinnenanschauung und einer an sich möglichen Erfahrung gehörigen Objekts, keinesweges aber als für einen jeden Gegenstand, selbst den übersinnlichen, ausser derselben bewiesen, welches doch gerade das war, wonach gefragt wurde.

In allem, was nun von S. 263—306 folgt und zur Bestätigung des Obigen dienen soll, ist nun, wie man leicht voraussehen kann, nichts Anderes, als Verdrehung der Sätze der Kritik, vornehmlich aber Missdeutung und Verwechselung logischer Sätze, die blos die Form des Denkens (ohne irgend einen Gegenstand in Betrachtung zu ziehen,) betreffen, mit transscendentalen (welche die Art, wie der Verstand jene ganz rein und ohne eine andere Quelle, als sich selbst, zu bedürfen, zur Erkenntniss der Dinge a priori braucht,) anzutreffen. Zu der ersten gehört unter vielen anderen die Uebersetzung der Schlüsse in der Kritik in eine syllogistische Form S. 270. Er sagt, ich schlösse so: „Alle Vorstellungen, die keine Erscheinungen sind, sind leer von Formen sinnlicher Anschauung, (ein unschicklicher Ausdruck, der nirgend in der Kritik vorkommt, aber stehen bleiben mag.) — Alle Vorstellungen von Dingen an sich sind Vorstellungen, die keine Erscheinungen sind (auch dieses ist wider den Gebrauch der Kritik ausgedrückt, da es heisst, sie sind Vorstellungen von Dingen, die keine Erscheinungen sind.) — Also sind sie schlechterdings leer.“ Hier sind vier Hauptbegriffe und ich hätte, wie er sagt, schliessen müssen: „also sind diese Vorstellungen leer von den Formen der sinnlichen Anschauung.“

Nun ist das Letztere wirklich der Schlusssatz, den man allein aus der Kritik ziehen kann, und den ersteren hat Herr Eberhard nur hinzugedichtet. Aber nun folgen, nach der Kritik, folgende Episyllogismen darauf, durch welche am Ende doch jener Schlusssatz herauskommt. Nämlich: Vorstellungen, die von den Formen sinnlicher Anschauung leer sind, sind leer von aller Anschauung, (denn alle unsere Anschauung ist sinnlich.) — Nun sind die Vorstellungen von Dingen an sich leer von u. s. w. — Also sind sie leer von aller Anschauung. Und endlich: Vorstellungen, die von aller Anschauung leer sind, (denen, als Begriffen, keine correspondirende Anschauung gegeben werden kann,) sind schlechterdings leer (ohne Erkenntniss ihres Objekts). — Nun sind Vorstellungen von Dingen, die keine Erscheinungen sind, von aller Anschauung leer. — Also sind sie (an Erkenntniss) schlechterdings leer.

Was soll man hier an Herrn Eberhard bezweifeln: die Einsicht oder die Aufrichtigkeit?

Von seiner gänzlichen Verkennung des wahren Sinnes der Kritik und von der Grundlosigkeit dessen, was er an die Stelle desselben zum Behuf eines besseren Systems setzen zu können vorgiebt, können hier nur einige Belege gegeben werden; denn selbst der entschlossendste Streitgenosse des Herrn Eberhard würde über der Arbeit ermüden, die Momente seiner Einwendungen und Gegenbehauptungen in einen mit sich selbst stimmenden Zusammenhang zu bringen.

Nachdem er S. 275 gesagt hat: „Wer (was) giebt der Sinnlichkeit ihren Stoff, nämlich die Empfindungen?“ so glaubt er wider die Kritik abgesprochen zu haben, indem er S. 276 sagt: „wir mögen wählen, welches wir wollen, — so kommen wir auf Dinge an sich.“ Nun ist ja das eben die beständige Behauptung der Kritik; nur dass sie diesen Grund des Stoffes sinnlicher Vorstellungen nicht selbst wiederum in Dingen, als Gegenständen der Sinne, sondern in etwas Uebersinnlichem setzt, was jenen zum Grunde liegt und wovon wir kein Erkenntniss haben können. Sie sagt: die Gegenstände, als Dinge an sich, geben den Stoff zu empirischen Anschauungen, (sie enthalten den Grund, das Vorstellungsvermögen, seiner Sinn-

lichkeit gemäss, zu bestimmen,) aber sie **sind** nicht der Stoff derselben.

Gleich darauf wird gefragt, wie der Verstand nun jenen Stoff (er mag gegeben sein, woher er wolle,) bearbeite. Die Kritik bewies in der transscendentalen Logik: dass dieses durch Subsumtion der sinnlichen (reinen oder empirischen) Anschauungen unter die Kategorien geschehe, welche Begriffe von Dingen überhaupt gänzlich im reinen Verstande a priori gegründet sein müssen. Dagegen deckt Herr **Eberhard** S. 276—279 sein System auf, dadurch, dass er sagt: „Wir können keine allgemeinen Begriffe haben, die wir nicht von den Dingen, die wir durch die Sinnen wahrgenommen, oder von denen, deren wir uns in unserer eigenen Seele bewusst sind, **abgezogen** haben," welche Absonderung von dem Einzelnen er dann in demselben Absatze genau bestimmt. Dieses ist der erste Actus des Verstandes. Der zweite besteht S. 279 darin: dass er aus jenem sublimirten Stoffe wiederum Begriffe zusammensetzt. Vermittelst der **Abstraction** gelangte also der Verstand (von den Vorstellungen der Sinne) bis zu den Kategorien, und nun steigt er von da und den wesentlichen Stücken der Dinge zu den Attributen derselben. So, heisst es S. 278, „erhält also der Verstand mit Hülfe der Vernunft neue zusammengesetzte Begriffe; so wie er selbst durch die Abstraction zu immer allgemeineren und einfacheren **hinaufsteigt**, bis zu den Begriffen des **Möglichen** und **Gegründeten**" u. s. w.

Dieses Hinaufsteigen (wenn nämlich das ein Hinaufsteigen heissen kann, was nur ein Abstrahiren von dem Empirischen in dem Erfahrungsgebrauche des Verstandes ist, da dann das Intellectuelle, was wir selbst nach der Naturbeschaffenheit unseres Verstandes vorher a priori hineingelegt haben, nämlich die Kategorie, übrig bleibt,) ist nur **logisch**, nämlich zu allgemeineren Regeln, deren Gebrauch aber nur immer innerhalb dem Umfange möglicher Erfahrung bleibt, weil von dem Verstandesgebrauch in derselben jene Regeln eben abstrahirt sind, wo den Kategorien eine correspondirende sinnliche Anschauung gegeben wird. — Zum wahren **realen** Hinaufsteigen, nämlich zu einer andern Gattung Wesen, als überhaupt den Sinnen, selbst den vollkommensten, gegeben werden können, würde eine andere Art von Anschauung, die wir

intellectuell genannt haben, (weil, was zum Erkenntniss gehört und nicht sinnlich ist, keinen andern Namen und Bedeutung haben kann,) erfordert werden, bei der wir aber der Kategorien nicht allein nicht mehr bedürften, sondern diese auch bei einer solchen Beschaffenheit des Verstandes schlechterdings keinen Gebrauch haben würden. Wer uns nur einen solchen anschauenden Verstand eingeben, oder, liegt er etwa verborgener Weise in uns, ihn uns kennen lehren möchte?

Aber hiezu weiss nun Herr Eberhard auch Rath. Denn „es giebt nach S. 280—281 auch Anschauungen, die nicht sinnlich sind, (aber auch nicht Anschauungen des Verstandes,) — eine andere Anschauung, als die sinnliche in Raum und Zeit.“ — „Die ersten Elemente der concreten Zeit und die ersten Elemente des concreten Raums sind keine Erscheinungen (Objekte sinnlicher Anschauung) mehr.“ Also sind sie die wahren Dinge, die Dinge an sich. Diese nichtsinnliche Anschauung unterscheidet er von der sinnlichen S. 299 dadurch, dass sie diejenige sei, in welcher etwas „durch die Sinnen undeutlich oder verworren vorgestellt wird,“ und den Verstand will er S. 295 durch das „Vermögen deutlicher Erkenntniss“ definirt haben. — Also besteht der Unterschied seiner nichtsinnlichen Anschauung von der sinnlichen darin, dass die einfachen Theile im concreten Raume und der Zeit in der sinnlichen verworren, in der nichtsinnlichen aber deutlich vorgestellt werden. Natürlicher Weise wird auf diese Art die Forderung der Kritik in Absicht auf die objektive Realität des Begriffs von einfachen Wesen erfüllt, indem ihm eine correspondirende (nur nicht sinnliche) Anschauung gegeben wird.

Das war nun ein Hinaufsteigen, um desto tiefer zu fallen. Denn waren jene einfachen Wesen in die Anschauung selbst hinein vernünftelt, so waren ihre Vorstellungen, als in der empirischen Anschauung enthaltene Theile, bewiesen, und die Anschauung blieb auch bei ihnen, was sie in Ansehung des Ganzen war, nämlich sinnlich. Das Bewusstsein einer Vorstellung macht keinen Unterschied in der specifischen Beschaffenheit derselben; denn es kann mit allen Vorstellungen verbunden werden. Das Bewusstsein einer empirischen Anschauung heisst Wahrnehmung. Dass also jene vorgeblichen ein-

fachen Theile nicht wahrgenommen werden, macht nicht den mindesten Unterschied in ihrer Beschaffenheit, als sinnlicher Anschauungen, um etwa, wenn unsere Sinne geschärft, zugleich auch die Einbildungskraft, das Mannigfaltige ihrer Anschauung mit Bewusstsein aufzufassen, noch so sehr erweitert würde, an ihnen, vermöge der Deutlichkeit *) dieser Vorstellung, etwas Nichtsinnliches wahrzunehmen. — Hiebei wird vielleicht dem Leser einfallen, zu fragen: warum, wenn Herr Eberhard nun einmal beim Erheben über die Sphäre der Sinnlichkeit

---

*) Denn es giebt auch eine Deutlichkeit in der Anschauung, also auch der Vorstellung des Einzelnen, nicht blos der Dinge im Allgemeinen (S. 295), welche ästhetisch genannt werden kann, die von der logischen, durch Begriffe, ganz unterschieden ist, (so wie die, wenn ein neuholländischer Wilder zuerst ein Haus zu sehen bekäme und ihm nahe genug wäre, um alle Theile desselben zu unterscheiden, ohne doch den mindesten Begriff davon zu haben,) aber freilich in einem logischen Handbuch nicht enthalten sein kann; weswegen es auch gar nicht zulässig ist, statt der Definition der Kritik, da Verstand als Vermögen der Erkenntniss durch Begriffe erklärt wird, wie er verlangt, das Vermögen deutlicher Erkenntniss zu diesem Behuf anzunehmen. Vornehmlich aber ist die erstere Erklärung darum die einzige angemessene, weil der Verstand dadurch auch als transsscendentales Vermögen ursprünglich aus ihm allein entspringender Begriffe (der Kategorien) bezeichnet wird, da die zweite hingegen blos das logische Vermögen, allenfalls auch den Vorstellungen der Sinne Deutlichkeit und Allgemeinheit, durch blosse klare Vorstellung und Absonderung ihrer Merkmale zu verschaffen, anzeigt. Es ist aber Herrn Eberhard daran sehr gelegen, den wichtigsten kritischen Untersuchungen dadurch auszuweichen, dass er seinen Definitionen zweideutige Merkmale unterlegt. Dahin gehört auch der Ausdruck (S. 295 und anderwärts) einer Erkenntniss der allgemeinen Dinge; ein ganz verwerflicher scholastischer Ausdruck, der den Streit der Nominalisten und Realisten wieder erwecken kann, und der, ob er zwar in manchen metaphysischen Compendien steht, doch schlechterdings nicht in die Transscendentalphilosophie, sondern lediglich in die Logik gehört, indem er keinen Unterschied in der Beschaffenheit der Dinge, sondern nur des Gebrauchs der Begriffe, ob sie im Allgemeinen oder aufs Einzelne angewandt werden, anzeigt. Indessen dient dieser Ausdruck doch, neben dem des Unbildlichen, um den Leser einen Augenblick hinzuhalten, als ob dadureh eine besondere Art von Objekten, z. B. die einfachen Elemente, gedacht würden.

(S. 169) ist, er doch den Ausdruck des Nichtsinnlichen immer braucht und nicht vielmehr den des Uebersinnlichen. Allein das geschieht auch mit gutem Vorbedacht. Denn bei dem letzteren würde es gar zu sehr in die Augen gefallen sein, dass er es nicht aus der sinnlichen Anschauung, eben darum, weil sie sinnlich ist, herausklauben konnte. Nichtsinnlich aber bezeichnet einen blossen Mangel (z. B. des Bewusstseins von etwas in der Vorstellung eines Gegenstandes der Sinne), und der Leser wird es nicht sofort inne, dass ihm dadurch eine Vorstellung von wirklichen Gegenständen einer anderen Art in die Hand gespielt werden soll. Ebenso ist es mit dem, wovon wir nachher reden wollen, dem Ausdrucke: allgemeine Dinge (statt allgemeiner Prädikate der Dinge) bewandt, wodurch der Leser glaubt eine besondere Gattung von Wesen verstehen zu müssen, oder dem Ausdrucke nichtidentischer (statt synthetischer) Urtheile. Es gehört viel Kunst in der Wahl unbestimmter Ausdrücke dazu, um Armseligkeiten dem Leser für bedeutende Dinge zu verkaufen.

Wenn also Herr Eberhard den Leibnitzisch-Wolfischen Begriff der Sinnlichkeit der Anschauung recht ausgelegt hat: dass sie blos in der Verworrenheit des Mannigfaltigen der Vorstellungen in derselben bestehe, indessen dass diese doch die Dinge an sich selbst vorstellen, deren deutliches Erkenntniss aber auf dem Verstande (der die einfachen Theile in jener Anschauung erkennt,) beruhe, so hat ja die Kritik jener Philosophie nichts angedichtet und fälschlich aufgebürdet, und es bleibt nur noch übrig auszumachen, ob sie auch Recht habe, zu sagen: dieser Standpunkt, den die letztere genommen hat, um die Sinnlichkeit (als ein besonderes Vermögen der Receptivität) zu charakterisiren, sei unrichtig.*) Er bestätigt die Rich-

*) Herr Eberhard schilt und ereifert sich auch auf eine belustigende Art S. 298 über die Vermessenheit eines solchen Tadels, (dem er obenein einen falschen Ansdruck unterschiebt.) Wenn es Jemandem einfiele den Cicero zu tadeln, dass er nicht gut Latein geschrieben habe, so würde irgend ein Scioppius (ein bekannter grammatischer Eiferer) ihn ziemlich unsanft, aber doch mit Recht, in seine Schranken weisen; denn, was gut Latein sei, können wir nur aus dem Cicero (und seinen Zeitgenossen) lernen. Wenn Jemand aber einen Fehler in Plato's oder Leib-

tigkeit dieser der Leibnitzischen Philosophie in der Kritik beigelegten Bedeutung des Begriffs der Sinnlichkeit S. 303 dadurch, dass er den subjektiven Grund der Erscheinungen, als verworrener Vorstellungen, im Unvermögen setzt, alle Merkmale (Theilvorstellungen der Sinnenanschauung) zu unterscheiden, und indem er S. 377 die Kritik tadelt, dass sie diesen nicht angegeben habe, sagt er: er bestehe in den Schranken des Subjekts. Dass, ausser diesen subjektiven Gründen der logischen Form der Anschauung, die Erscheinungen auch objektive haben, behauptet die Kritik selbst, und darin wird sie Leibnitz'en nicht widerstreiten. Aber dass, wenn diese objektiven Gründe (die einfachen Elemente) als Theile in den Erscheinungen selbst liegen, und blos der Verworrenheit wegen nicht als solche wahrgenommen, sondern nur hineindemonstrirt werden können, sie sinnliche und doch nicht blos sinnliche, sondern um der letztern Ursache willen auch intellectuelle Anschauungen heissen sollen, das ist ein offenbarer Widerspruch, und so kann Leibnitz's Begriff von der Sinnlichkeit und den Erscheinungen nicht ausgelegt werden, und Herr Eberhard hat entweder eine ganz unrichtige Auslegung von dessen Meinung gegeben, oder diese muss ohne Bedenken verworfen werden. Eins von Beiden: entweder die Anschauung ist dem Objekte nach ganz intellectuell, d. i. wir schauen die Dinge an, wie sie an sich sind, und alsdann besteht die Sinnlichkeit lediglich in der Verworrenheit, die von einer solchen vielbefassenden Anschauung unzertrennlich ist; oder sie ist nicht intellectuell, wir verstehen darunter nur die Art, wie wir von einem an sich selbst uns ganz unbekannten Objekt afficirt werden, und da besteht die Sinnlichkeit so gar nicht in der Verworrenheit, dass vielmehr ihre Anschauung immerhin auch den höchsten Grad der Deutlichkeit haben möchte und, wo-

---

nitz's Philosophie anzutreffen glaubte, so wäre der Eifer darüber, dass sogar an Leibnitz etwas zu tadeln sein sollte, lächerlich. Denn, was philosophisch-richtig sei, kann und muss Keiner aus Leibnitz lernen, sondern der Probirstein, der dem Einen so nahe liegt, wie dem Anderen, ist die gemeinschaftliche Menschenvernunft, und es giebt keinen classischen Autor der Philosophie.

fern in ihr einfache Theile stecken, sich auch auf dieser ihre klare Unterscheidung erstrecken könnte, dennoch aber nicht im mindesten etwas mehr, als blosse Erscheinung enthalten würde. Beides zusammen kann in einem und demselben Begriffe der Sinnlichkeit nicht gedacht werden. Also, die Sinnlichkeit, wie Herr Eberhard Leibnitz'en den Begriff derselben beilegt, unterscheidet sich von der Verstandeserkenntniss entweder blos durch die logische Form (die Verworrenheit), indessen dass sie dem Inhalte nach lauter Verstandesvorstellungen von Dingen an sich enthält, oder sie unterscheidet sich von dieser auch transscendental, d. i. dem Ursprung und Inhalte nach, indem sie gar nichts von der Beschaffenheit der Objekte an sich, sondern blos die Art, wie das Subjekt afficirt wird, enthält, sie möchte übrigens so deutlich sein, als sie wollte. Im letzteren Falle ist das die Behauptung der Kritik, welcher man die erstere Meinung nicht entgegensetzen kann, ohne die Sinnlichkeit lediglich in der Verworrenheit der Vorstellungen zu setzen, welche die gegebene Anschauung enthält.

Man kann den unendlichen Unterschied zwischen der Theorie der Sinnlichkeit, als einer besonderen Anschauungsart, welche ihre a priori nach allgemeinen Prinzipien bestimmbare Form hat, und derjenigen, welche die Anschauung als blos empirische Apprehension der Dinge an sich selbst annimmt, die sich nur durch die Undeutlichkeit der Vorstellung von einer intellectuellen Anschauung (als sinnliche Anschauung) auszeichne, nicht besser darlegen, als es Herr Eberhard wider seinen Willen thut. Aus dem Unvermögen, der Ohnmacht, und den Schranken der Vorstellungskraft (lauter Ausdrücke, deren sich Herr Eberhard selbst bedient,) kann man nämlich keine Erweiterungen des Erkenntnisses, keine positiven Bestimmungen der Objekte herleiten. Das gegebene Prinzip muss selbst etwas Positives sein, welches zu solchen Sätzen das Substrat ausmacht, aber freilich nur blos subjektiv, und nur insofern von Objekten gültig, als diese nur für Erscheinungen gelten. Wenn wir Herrn Eberhard seine einfachen Theile der Gegenstände sinnlicher Anschauung schenken und zugeben, dass er ihre Verbindung nach seinem Satze des Grundes auf die beste Art, wie er kann, verständlich mache, wie und durch welche

Schlüsse will er nun die Vorstellung des Raums, dass er als vollständiger Raum drei Abmessungen habe, imgleichen von seinen dreierlei Grenzen, davon zwei selbst noch Räume, der dritte, nämlich der Punkt, die Grenze aller Grenze ist, aus seinen Begriffen von Monaden und der Verbindung derselben durch Kräfte herausbekommen? Oder in Ansehung der Objekte des inneren Sinnes, wie will er die diesem zum Grunde liegende Bedingung, die Zeit als Grösse, aber nur von einer Abmessung, und als stetige Grösse (so wie auch der Raum ist) aus seinen einfachen Theilen, die seiner Meinung nach der Sinn zwar, nur nicht abgesondert, wahrnimmt, der Verstand dagegen hinzudenkt, herausvernünfteln, und aus den Schranken, der Undeutlichkeit und mithin blossen Mängeln ein so positives Erkenntniss, welches die Bedingungen der sich unter allen am meisten a priori erweiternden Wissenschaften (Geometrie und allgemeine Naturlehre) enthält, herleiten? Er muss alle diese Eigenschaften für falsch und blos hinzugedichtet annehmen (wie sie denn auch jenen einfachen Theilen, die er annimmt, gerade widersprechen), oder er muss die objektive Realität derselben nicht in den Dingen an sich, sondern in ihnen als Erscheinungen suchen, d. i. indem er die Form ihrer Vorstellung (als Objekten der sinnlichen Anschauung) im Subjekte und in der Receptivität desselben sucht, einer unmittelbaren Vorstellung gegebener Gegenstände empfänglich zu sein, welche Form nun a priori (auch bevor die Gegenstände gegeben sind) die Möglichkeit eines mannigfaltigen Erkenntnisses der Bedingungen, unter denen allein den Sinnen Objekte vorkommen können, begreiflich macht. Hiemit vergleiche man nun, was Herr Eberhard S. 370 sagt: „Was der subjektive Grund bei den Erscheinungen sei, hat Herr K. nicht bestimmt. — Es sind die Schranken des Subjekts", (das ist nun seine Bestimmung.) Man lese und urtheile.

Ob ich „unter der Form der sinnlichen Anschauung die Schranken der Erkenntnisskraft verstehe, wodurch das Mannigfaltige zu dem Bilde der Zeit und des Raums wird, oder diese Bilder im Allgemeinen selbst", darüber ist Herr Eberhard (S. 391) ungewiss. — „Wer sie sich selbst ursprünglich, nicht in ihren Gründen anerschaffen denkt, der denkt sich eine *qualitatem occul-*

tam. Nimmt er aber eine von den beiden obigen Erklärungen an, so ist seine Theorie, entweder ganz oder zum Theil in der Leibnitzischen Theorie enthalten.“ S. 378 verlangt er über jene Form der Erscheinung eine Belehrung, „sie mag, sagt er, sanft oder rauh sein.“ Ihm selbst beliebt es, in diesem Abschnitte den letzteren Ton vorzüglich anzunehmen. Ich will bei dem ersteren bleiben, der demjenigen geziemt, welcher überwiegende Gründe auf seiner Seite hat.

Die Kritik erlaubt schlechterdings keine anerschaffenen oder angebornen Vorstellungen; alle insgesammt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als erworben an. Es giebt aber auch eine ursprüngliche Erwerbung, (wie die Lehrer des Naturrechts sich ausdrücken,) folglich auch dessen, was vorher gar noch nicht existirt, mithin keiner Sache vor dieser Handlung angehöret hat. Dergleichen ist, wie die Kritik behauptet, erstlich die Form der Dinge im Raum und der Zeit, zweitens die synthetische Einheit des Mannigfaltigen in Begriffen; denn keine von beiden nimmt unser Erkenntnissvermögen von den Objekten, als in ihnen an sich selbst gegeben, her, sondern bringt sie aus sich selbst a priori zu Stande. Es muss aber doch ein Grund dazu im Subjekte sein, der es möglich macht, dass die gedachten Vorstellungen so und nicht anders entstehen und noch dazu auf Objekte, die noch nicht gegeben sind, bezogen werden können, und dieser Grund wenigstens ist angeboren. (Da Herr Eberhard selbst anmerkt, dass, um zu dem Ausdrucke: anerschaffen, berechtigt zu sein, man das Dasein Gottes schon als bewiesen voraussetzen müsse, warum bedient er sich desselben dann in einer Kritik, welche mit der ersten Grundlage aller Erkenntniss zu thun hat, und nicht des alten Ausdrucks der angebornen?) Herr Eberhard sagt S. 390: „die Gründe der allgemeinen, noch unbestimmten, Bilder von Raum und Zeit, und mit ihnen ist die Seele erschaffen“, ist aber auf der folgenden Seite wieder zweifelhaft, ob ich unter der Form der Anschauung (sollte heissen: dem Grunde aller Formen der Anschauung) die Schranken der Erkenntnisskraft, oder jene Bilder selbst verstehe. Wie er das Erstere auch nur auf zweifelhafte Art hat vermuthen können, lässt sich gar nicht begreifen, da er sich doch be-

wusst sein muss, dass er jene Erklärungsart der Sinnlichkeit im Gegensatze der Kritik durchsetzen wollte; das Zweite aber, nämlich dass er zweifelhaft ist, ob ich nicht die unbestimmten Bilder von Zeit und Raum selbst verstehe, lässt sich wohl erklären, aber nicht billigen. Denn wo habe ich jemals die Anschauungen von Raum und Zeit, in welchen allererst Bilder möglich sind, selbst Bilder genannt? (die jederzeit einen Begriff voraussetzen, davon sie die Darstellung sind, z. B. das unbestimmte Bild für den Begriff eines Triangels, dazu weder das Verhältniss der Seiten noch die Winkel gegeben sind.) Er hat sich in das trügliche Spielwerk, statt sinnlich den Ausdruck bildlich zu brauchen, so hinein gedacht, dass er ihn allenthalben begleitet. Der Grund der Möglichkeit der sinnlichen Anschauung ist keines von beiden, weder Schranke des Erkenntnissvermögens, noch Bild; es ist die blosse eigenthümliche Receptivität des Gemüths, wenn es von etwas (in der Empfindung) afficirt wird, seiner subjektiven Beschaffenheit gemäss eine Vorstellung zu bekommen. Dieser erste formale Grund z. B. der Möglichkeit einer Raumesanschauung ist allein angeboren, nicht die Raumvorstellung selbst. Denn es bedarf immer Eindrücke, um das Erkenntnissvermögen zuerst zu der Vorstellung eines Objekts (die jederzeit eine eigene Handlung ist) zu bestimmen. So entspringt die formale Anschauung, die man Raum nennt, als ursprünglich erworbene Vorstellung, (der Form äusserer Gegenstände überhaupt,) deren Grund gleichwohl (als blosse Receptivität) angeboren ist und deren Erwerbung lange vor dem bestimmten Begriffe von Dingen, die dieser Form gemäss sind, vorhergeht; die Erwerbung der letzteren ist *acquisitio derivativa*, indem sie schon allgemeine transscendentale Verstandesbegriffe voraussetzt, die ebensowohl nicht angeboren,*) sondern erworben sind, deren *acquisitio* aber, wie jene des Raumes, ebensowohl *originaria* ist und nichts Angebornes, als die subjektiven Bedingun-

*) In welchem Sinne Leibnitz das Wort angeboren nehme, wenn er es von gewissen Elementen der Erkenntniss braucht, wird hienach beurtheilt werden können. Eine Abhandlung von Hissmann im Deutschen Mercur, October 1777, kann diese Beurtheilung erleichtern.

gen der Spontaneität des Denkens (Gemässheit mit der Einheit der Apperception) voraussetzt. Ueber diese Bedeutung des Grundes der Möglichkeit einer reinen sinnlichen Anschauung kann Niemand zweifelhaft sein, als der, welcher die Kritik etwa mit Hülfe eines Wörterbuchs durchstreift, aber nicht durchdacht hat.

Wie gar wenig Herr Eberhard die Kritik in ihren klarsten Sätzen verstehe, oder auch wie er sie vorsätzlich missverstehe, davon kann Folgendes zum Beispiele dienen.

In der Kritik wurde gesagt: dass die blosse Kategorie der Substanz (so wie jede andere) schlechterdings nichts weiter, als die logische Funktion, in Ansehung deren ein Objekt als bestimmt gedacht wird, enthalte, und also dadurch allein gar kein Erkenntniss des Gegenstandes, auch nur durch das mindeste (synthetische) Prädikat, wofern wir ihm nicht eine sinnliche Anschauung unterlegen, erzeugt werde; woraus denn mit Recht gefolgert wurde, dass, da wir ohne Kategorien gar nicht von Dingen urtheilen können, vom Uebersinnlichen schlechterdings kein Erkenntniss (es versteht sich hiebei immer, in theoretischer Beziehung) möglich sei. Herr Eberhard giebt S. 384—385 vor, dieses Erkenntniss der reinen Kategorie der Substanz, auch ohne Beihülfe der sinnlichen Anschauung verschaffen zu können: „es ist die Kraft, welche die Accidenzen wirkt.“ Nun ist ja aber die Kraft selber wiederum nichts Anderes, als eine Kategorie (oder das Prädicable derselben), nämlich die der Ursache, von der ich gleichfalls behauptet habe, dass von ihr die objektive Gültigkeit, ohne ihr untergelegte sinnliche Anschauung, eben so wenig könne bewiesen, als von der des Begriffs einer Substanz. Nun gründet er S. 385 diesen Beweis auch wirklich auf Darstellung der Accidenzen, mithin auch der Kraft, als ihrem Grunde, in der sinnlichen (inneren) Anschauung. Denn er bezieht den Begriff der Ursache wirklich auf eine Folge von Zuständen des Gemüths in der Zeit, von auf einander folgenden Vorstellungen oder Graden derselben, deren Grund „in dem, nach allen seinen gegenwärtigen, vergangenen und künftigen Veränderungen völlig bestimmten Dinge“ enthalten sei, „und darum, sagt er, ist dieses Ding eine Kraft, darum ist es eine Substanz.“ Mehr verlangt ja aber die

Kritik auch nicht, als die Darstellung des Begriffs von Kraft, (welcher, beiläufig anzumerken, ganz etwas Anderes ist, als der, dem er die Realität sichern wollte, nämlich der Substanz), *) in der innern sinnlichen Anschauung, und die objektive Realität einer Substanz, als Sinnenwesen, wird dadurch gesichert. Aber es war die Rede davon, ob jene Realität dem Begriffe von Kraft, als reiner Kategorie, d. i. auch ohne ihre Anwendung auf Gegenstände sinnlicher Anschauung, mithin als gültig auch von übersinnlichen, d. i. blossen Verstandeswesen, könne bewiesen werden; da denn alles Bewusstsein, welches auf Zeitbedingungen beruht, mithin auch jede Folge des Vergangenen, Gegenwärtigen und Künftigen, sammt dem ganzen Gesetze der Continuität des veränderten Gemüthszustandes wegfallen muss, und so nichts übrig bleibt, wodurch das Accidens gegeben worden und was dem Begriffe von Kraft zum Belege dienen könnte. Nun nehme er also, der Forderung gemäss, den Begriff vom Menschen weg, (in welchem schon der Begriff eines Körpers enthalten ist,) imgleichen den von Vorstellungen, deren Dasein in der Zeit bestimmbar ist, mithin alles, was Bedingungen der äusseren sowohl, als inneren Anschauung enthält, (denn das muss er thun, wenn er den

---

*) Der Satz: das Ding (die Substanz) ist eine Kraft, statt des ganz natürlichen: die Substanz hat eine Kraft, ist ein allen ontologischen Begriffen widerstreitender und in seinen Folgen der Metaphysik sehr nachtheiliger Satz. Denn dadurch geht der Begriff der Substanz im Grunde ganz verloren, nämlich der der Inhärenz in einem Subjekte, statt dessen alsdann der der Dependenz von einer Ursache gesetzt wird; recht so, wie es Spinoza haben wollte, welcher die allgemeine Abhängigkeit aller Dinge der Welt von einem Urwesen, als ihrer gemeinschaftlichen Ursache, indem er diese allgemeine wirkende Kraft selbst zur Substanz machte, eben dadurch jener ihre Dependenz in eine Inhärenz in der letzteren verwandelte. Eine Substanz hat wohl, ausser ihrem Verhältnisse als Subjekt zu den Accidenzen (und deren Inhärenz) noch das Verhältniss zu ebendenselben, als Ursache zu Wirkungen; aber jenes ist nicht mit dem letzteren einerlei. Die Kraft ist nicht das, was den Grund der Existenz der Accidenzen enthält, (denn den enthält die Substanz;) sondern ist der Begriff von dem blossen Verhältnisse der Substanz zu den letzteren, sofern sie den Grund derselben enthält, und dieses Verhältniss ist von dem der Inhärenz gänzlich unterschieden.

Begriff der Substanz und einer Ursache als reine Kategorien, d. i. als solche, die allenfalls auch zum Erkenntniss des Uebersinnlichen dienen könnten, ihrer Realität nach sichern will,) so bleibt ihm vom Begriffe der Substanz nichts Anderes übrig, als der eines Etwas, dessen Existenz nur als die eines Subjekts, nicht aber eines blossen Prädikates von einem andern, gedacht werden muss; von dem der Ursache aber bleibt ihm nur der eines Verhältnisses von Etwas zu etwas Anderem im Dasein, nach welchem, wenn ich das erstere setze, das andere auch bestimmt und nothwendig gesetzt wird. Aus diesen Begriffen von beiden kann er nun schlechterdings kein Erkenntniss von dem so beschaffenen Dinge herausbringen, sogar nicht einmal, ob eine solche Beschaffenheit auch nur möglich sei, d. i. ob es irgend etwas geben könne, woran sie angetroffen werde. Hieher darf jetzt die Frage nicht gezogen werden: ob, in Beziehung auf praktische Grundsätze a priori, wenn der Begriff von einem Dinge (als Noumen) zum Grunde liegt, alsdann die Kategorie der Substanz und der Ursache nicht objektive Realität in Ansehung der reinen praktischen Bestimmung der Vernunft bekomme. Denn die Möglichkeit eines Dinges, was blos als Subjekt, und nicht immer wiederum als Prädikat von einem anderen existiren könne, oder der Eigenschaft, in Ansehung der Existenz anderer das Verhältniss des Grundes, nicht umgekehrt das der Folge von eben denselben zu haben, muss zwar zu einem theoretischen Erkenntniss desselben durch eine diesen Begriffen korrespondirende Anschauung belegt werden, weil dieser ohne das keine objektive Realität beigelegt, mithin kein Erkenntniss eines solchen Objekts zu Stande gebracht werden würde; allein wenn jene Begriffe nicht constitutive, sondern blos regulative Prinzipien des Gebrauchs der Vernunft abgeben sollen, (wie dieses allemal der Fall mit der Idee eines Noumens ist,) so können sie auch als blosse logische Funktionen zu Begriffen von Dingen, deren Möglichkeit unerweislich ist, ihren in praktischer Absicht unentbehrlichen *) Gebrauch für die Vernunft haben, weil sie alsdann nicht als objektive Gründe

*) 1. Ausg. „ihren in praktischer Absicht und zwar unentbehrlichen".

der Möglichkeit der Noumenen, sondern als subjektive Prinzipien (des theoretischen oder praktischen Gebrauchs der Vernunft) in Ansehung der Phänomenen gelten. — Doch, wie gesagt, ist hier noch immer blos von den constitutiven Prinzipien der Erkenntniss der Dinge die Rede, und ob es möglich sei, von irgend einem Objekte dadurch, dass ich blos durch Kategorien von ihm spreche, ohne diese durch Anschauung (welche bei uns immer sinnlich ist,) zu belegen, ein Erkenntniss zu bekommen, wie Herr Eberhard meint, es aber durch alle seine gerühmte Fruchtbarkeit der dürren ontologischen Wüsten nicht zu bewerkstelligen vermag. [6])

Zweiter Abschnitt.

Die Auflösung der Aufgabe:

Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?

nach Herrn Eberhard.

Diese Aufgabe, in ihrer Allgemeinheit betrachtet, ist der Stein des Anstosses, woran alle metaphysischen Dogmatiker unvermeidlich scheitern müssen, um den sie daher so weit herumgehen, als es nur möglich ist; wie ich denn noch keinen Gegner der Kritik gefunden habe, der sich mit der Auflösung derselben, die für alle Fälle geltend wäre, befasst hätte. Herr Eberhard, auf seinen Satz des Widerspruchs und den des zureichenden Grundes (den er doch nur als einen analytischen vorträgt,) gestützt, wagt sich an diese Unternehmung; mit welchem Glück werden wir bald sehen.

Herr Eberhard hat, wie es scheint, von dem, was die Kritik Dogmatismus nennt, keinen deutlichen Begriff. So spricht er S. 262 von apodiktischen Beweisen, die er geführt haben will, und setzt hinzu: „wenn der ein Dogmatiker ist, der mit Gewissheit Dinge an sich annimmt, so müssen wir uns, es koste, was es wolle, dem Schimpf unterwerfen, Dogmatiker zu heissen" — und dann sagt er S. 289: „dass die Leibnitzische Philosophie ebensowohl eine Vernunftkritik enthalte, als die Kantische; denn sie gründe ihren Dogmatismus auf eine genaue Zergliederung der Erkenntnissvermögen, was durch ein jedes möglich sei." Nun — wenn sie dieses wirklich thut, so enthält sie ja keinen Dogmatismus in dem Sinne, worin unsere Kritik dieses Wort jederzeit nimmt.

Unter dem Dogmatismus der Metaphysik versteht diese nämlich das allgemeine Zutrauen zu ihren Prinzipien, ohne vorhergehende Kritik des Vernunftvermögens selbst, blos um ihres Gelingens willen; unter dem Skepticismus aber das, ohne vorhergegangene Kritik, gegen die reine Vernunft gefasste allgemeine Misstrauen, blos um des Misslingens ihrer Behauptungen willen. *) Der Kriticismus des Verfahrens mit allem, was zur Metaphysik gehört, (der Zweifel des Aufschubs,) ist dagegen die Maxime eines allgemeinen Misstrauens gegen alle synthetischen Sätze derselben, bevor nicht ein allgemeiner Grund ihrer Möglichkeit in den wesentlichen Bedingungen unserer Erkenntnissvermögen eingesehen worden.

Von dem gegründeten Vorwurfe des Dogmatismus befreit man sich also nicht dadurch, dass man, wie S. 262 geschieht, sich auf sogenannte apodiktische Beweise seiner metaphysischen Behauptungen beruft; denn das Fehlschlagen derselben, selbst wenn kein sichtbarer Fehler

*) Das Gelingen im Gebrauche der Prinzipien a priori ist die durchgängige Bestätigung derselben in ihrer Anwendung auf Erfahrung; denn da schenkt man beinahe dem Dogmatiker seinen Beweis a priori. Das Misslingen aber mit demselben, welches den Skepticismus veranlasst, findet nur in den Fällen statt, wo lediglich Beweise a priori verlangt werden können, weil die Erfahrung hierüber nichts bestätigen oder widerlegen kann, und besteht darin, dass Beweise a priori von gleicher Stärke, die gerade das Gegentheil darthun, in der allgemeinen Menschenvernunft enthalten sind. Die erstern sind auch nur Grundsätze der Möglichkeit der Erfahrung und in der Analytik enthalten. Weil sie aber, wenn die Kritik sie nicht vorher als solche wohl gesichert hat, leicht für Grundsätze, welche weiter, als blos für Gegenstände der Erfahrung gelten, gehalten werden, so entspringt ein Dogmatismus in Ansehung des Uebersinnlichen. Die zweiten gehen auf Gegenstände, nicht, wie jene, durch Verstandesbegriffe, sondern durch Ideen, die nie in der Erfahrung gegeben werden können. Weil sich nun die Beweise, dazu die Prinzipien lediglich für Erfahrungsgegenstände gedacht worden, in solchem Falle nothwendig widersprechen müssen: so muss, wenn man die Kritik vorbeigeht, welche die Grenzscheidung allein bestimmen kann, nicht allein ein Skepticismus in Ansehung alles dessen, was durch blosse Ideen der Vernunft gedacht wird, sondern endlich ein Verdacht gegen alle Erkenntniss a priori entspringen, welcher denn zuletzt die allgemeine metaphysische Zweifellehre herbeiführt.

darin angetroffen wird, (welches gewiss oben der Fall nicht ist,) ist an ihnen so gewöhnlich, und die Beweise vom Gegentheil treten ihnen oft mit nicht minder grosser Klarheit in den Weg, dass der Skeptiker, wenn er gleich gar nichts wider das Argument hervorzubringen wüsste, doch sein *non liquet* dazwischen zu legen gar wohl berechtigt ist. Nur wenn der Beweis auf dem Wege geführt worden, wo eine zur Reife gekommene Kritik vorher die Möglichkeit der Erkenntniss a priori und ihre allgemeinen Bedingungen sicher angezeigt hat, kann sich der Metaphysiker vom Dogmatismus, der bei allen Beweisen ohne jene doch immer blind ist, rechtfertigen, und der Kanon der Kritik für diese Art der Beurtheilung ist in der allgemeinen Auflösung der Aufgabe enthalten: wie ist ein synthetisches Erkenntniss a priori möglich? Ist diese Aufgabe vorher noch nicht aufgelöset gewesen, so waren alle Metaphysiker bis auf diesen Zeitpunkt vom Vorwurfe des blinden Dogmatismus oder Skepticismus nicht frei, sie mochten nun durch anderweitige Verdienste einen noch so grossen Namen mit allem Rechte besitzen.

Dem Herrn Eberhard beliebt es anders. Er thut, als ob ein solcher warnender Ruf, der durch so viel Beispiele in der transscendentalen Dialektik gerechtfertigt wird, an den Dogmatiker gar nicht ergangen wäre, und nimmt, lange vor der Kritik unseres Vermögens a priori synthetisch zu urtheilen, einen von jeher sehr bestrittenen synthetischen Satz, nämlich dass Zeit und Raum und die Dinge in ihnen aus einfachen Elementen bestehen, als ausgemacht an, ohne auch nur wegen der Möglichkeit einer solchen Bestimmung des Sinnlichen durch Ideen des Uebersinnlichen die mindeste vorhergehende kritische Untersuchung anzustellen, die sich ihm durch den Widerspruch der Mathematik gleichwohl aufdringen musste, und giebt an seinem eigenen Verfahren das beste Beispiel von dem, was die Kritik den Dogmatismus nennt, der aus aller Transscendentalphilosophie auf immer verwiesen bleiben muss, und dessen Bedeutung ihm, wie ich hoffe, jetzt an seinem eigenen Beispiele verständlicher sein wird.

Es ist nun, ehe man an die Auflösung jener Prinzipal-Aufgabe geht, freilich unumgänglich nothwendig, einen deutlichen und bestimmten Begriff davon zu haben, was

die Kritik erstlich unter synthetischen Urtheilen, zum Unterschiede von den analytischen, überhaupt verstehe; zweitens, was sie mit dem Ausdrucke von dergleichen Urtheilen, als Urtheilen a priori, zum Unterschiede von empirischen, sagen wolle. — Das Erstere hat die Kritik so deutlich und wiederholentlich dargelegt, als nur verlangt werden kann. Sie sind Urtheile, durch deren Prädikat ich dem Subjekte des Urtheils mehr beilege, als ich in dem Begriffe denke, von dem ich das Prädikat aussage, welches letztere also das Erkenntniss über das, was jener Begriff enthielt, vermehrt; dergleichen durch analytische Urtheile nicht geschieht, die nichts thun, als das, was schon in dem gegebenen Begriffe wirklich gedacht und enthalten war, nur als zu ihm gehörig klar vorzustellen und auszusagen. — Das Zweite, nämlich was ein Urtheil a priori, zum Unterschiede des empirischen sei, macht hier keine Schwierigkeit, weil es ein in der Logik längst bekannter und benannter Unterschied ist, und nicht, wie der erstere, wenigstens (wie Herr Eberhard will,) unter einem neuen Namen auftritt. Doch ist, um des Herrn Eberhard willen, hier nicht überflüssig anzumerken: dass ein Prädikat, welches durch einen Satz a priori einem Subjekte beigelegt wird, eben dadurch als dem letzteren nothwendig angehörig (von den Begriffen desselben unabtrennlich) ausgesagt wird. Solche Prädikate werden auch zum Wesen (der inneren Möglichkeit des Begriffs) gehörige (*ad essentiam* *) *pertinentia*) Prädikate genannt, dergleichen folglich alle Sätze, die a priori gelten, enthalten müssen; die übrigen, die nämlich vom Begriffe (unbeschadet desselben) abtrennlichen, heissen ausserwesentliche Merkmale (*extraessentialia*). Die ersteren gehören nun zum Wesen entweder als Bestandstücke desselben (*ut constitutiva*), oder als darin zureichend gegründete Folgen aus demselben (*ut rationata*). Die ersteren heissen wesentliche Stücke (*essentialia*), die also kein Prädikat enthalten, welches aus

---

*) Damit bei diesem Worte auch der geringste Schein einer Erklärung im Zirkel vermieden werde, kann man, statt des Ausdrucks *ad essentiam,* den an diesem Orte gleichgeltenden: *ad internam possibilitatem pertinentia,* brauchen.

anderen in demselben Begriffe enthaltenen abgeleitet werden könnte, und ihr Inbegriff macht das logische Wesen (*essentia*) aus; die zweiten werden Eigenschaften (*attributa*) genannt. Die ausserordentlichen Merkmale sind entweder innere (*modi*), oder Verhältnissmerkmale (*relationes*), und können in Sätzen a priori nicht zu Prädikaten dienen, weil sie vom Begriffe des Subjekts abtrennlich und also nicht nothwendig mit ihm verbunden sind. — Nun ist klar, dass, wenn man nicht vorher schon irgend ein Kriterium eines synthetischen Satzes a priori gegeben hat, dadurch, dass man sagt, sein Prädikat sei ein Attribut, auf keinerlei Weise der Unterschied desselben von analytischen erhelle. Denn dadurch, dass es ein Attribut genannt wird, wird weiter nichts gesagt, als dass es als nothwendige Folge vom Wesen abgeleitet werden könne; ob analytisch, nach dem Satze des Widerspruchs, oder synthetisch, nach irgend einem andern Grundsatze, das bleibt dabei gänzlich unbestimmt. So ist in dem Satze: ein jeder Körper ist theilbar, das Prädikat ein Attribut, weil es von einem wesentlichen Stücke des Begriffs des Subjekts, nämlich der Ausdehnung, als nothwendige Folge abgeleitet werden kann. Es ist aber ein solches Attribut, welches als nach dem Satze des Widerspruchs zu dem Begriffe des Körpers gehörig vorgestellt wird, mithin der Satz selber, unerachtet er ein Attribut vom Subjekte aussagt, dennoch analytisch. Dagegen ist die Beharrlichkeit auch ein Attribut der Substanz; denn sie ist ein schlechterdings nothwendiges Prädikat derselben, aber im Begriffe der Substanz selber nicht enthalten, kann also durch keine Analysis aus ihm (nach dem Satze des Widerspruchs) gezogen werden, und der Satz: eine jede Substanz ist beharrlich, ist ein synthetischer Satz. Wenn es also von einem Satze heisst: er habe zu seinem Prädikat ein Attribut des Subjekts, so weiss Niemand, ob jener analytisch oder synthetisch sei; man muss also hinzusetzen: er enthalte ein synthetisches Attribut, d. i. ein nothwendiges, (obzwar abgeleitetes,) mithin a priori kennbares Prädikat in einem synthetischen Urtheile. Also ist nach Herrn Eberhard die Erklärung synthetischer Urtheile a priori: sie sind Urtheile, welche synthetische Attribute von den Dingen aussagen. Herr Eberhard stürzt sich in diese Tautologie,

um, wo möglich, nicht allein etwas Besseres und Bestimmteres von der Eigenthümlichkeit synthetischer Urtheile a priori zu sagen, sondern auch mit der Definition derselben zugleich ihr allgemeines Prinzip anzuzeigen, wonach ihre Möglichkeit beurtheilt werden kann, welches die Kritik nur durch mancherlei beschwerliche Bemühungen zu leisten vermochte. Nach ihm sind S. 315 „analytische Urtheile solche, deren Prädikat das Wesen, oder einige von den wesentlichen Stücken des Subjekts aussagen; synthetische Urtheile aber S. 316, wenn sie nothwendige Wahrheiten sind, haben Attribute zu ihren Prädikaten.“ Durch das Wort Attribut bezeichnete er die synthetischen Urtheile als Urtheile a priori (wegen der Nothwendigkeit ihrer Prädikate), aber zugleich als solche, die *rationata* des Wesens, nicht das Wesen selbst oder einige Stücke desselben aussagen, und giebt also Anzeige auf den Satz des zureichenden Grundes, vermittelst dessen sie allein vom Subjekte prädicirt werden können, und verliess sich darauf, man werde nicht bemerken, dass dieser Grund hier nur ein logischer Grund sein dürfe, nämlich der nichts weiter bezeichnet, als dass das Prädikat, zwar nur mittelbar, aber immer doch dem Satze des Widerspruchs zufolge aus dem Begriffe des Subjekts hergeleitet werde, wodurch er dann, unerachtet er ein Attribut aussagt, doch analytisch sein kann und also das Kennzeichen eines synthetischen Satzes nicht bei sich führt. Dass es ein synthetisches Attribut sein müsse, um den Satz, dem er zum Prädikate dient, der letzteren Klasse beizählen zu können, hütete er sich sorgfältig herauszusagen, unerachtet es ihm wohl beigefallen sein muss, dass diese Einschränkung nothwendig sei; weil sonst die Tautologie gar zu klar in die Augen gefallen sein würde, und so brachte er ein Ding heraus, was dem Unerfahrenen neu und von Gehalt zu sein scheint, in der That aber blosser leicht durchzusehender Dunst ist.

Man sieht nun auch, was sein Satz des zureichenden Grundes sagen will, den er oben so vortrug, dass man (vornehmlich nach dem Beispiele, das er dabei angeführt, zu urtheilen,) glauben sollte, er hätte ihn vom Realgrunde verstanden, da Grund und Folge realiter von einander unterschieden sind, und der Satz, der sie verbindet, auf die Weise ein synthetischer Satz ist. Keineswegs! viel-

mehr hat er sich wohlbedächtig damals schon auf die künftigen Fälle seines Gebrauchs vorgesehen und ihn so unbestimmt ausgesagt, damit er ihm gelegentlich eine Bedeutung geben könnte, wie es Noth thäte, mithin ihn auch bisweilen zum Prinzip analytischer Urtheile brauchen könnte, ohne dass der Leser es doch bemerkte. Ist denn der Satz: ein jeder Körper ist theilbar, darum weniger analytisch, weil sein Prädikat allererst aus dem unmittelbar zum Begriffe Gehörigen (dem wesentlichen Stücke), nämlich der Ausdehnung, durch Analysin gezogen werden kann? Wenn von einem Prädikate, welches nach dem Satze des Widerspruchs unmittelbar an einem Begriffe erkannt wird, ein anderes, welches gleichfalls nach dem Satze des Widerspruchs von diesem abgeleitet wird, gefolgert wird: ist alsdenn der letztere weniger nach dem Satze des Widerspruchs von dem ersteren abgeleitet, als dieses?

Vor der Hand ist also erstlich die Hoffnung zur Erklärung synthetischer Sätze a priori durch Sätze, die Attribute ihres Subjekts zu Prädikaten haben, zernichtet, wenn man nicht zu diesen, dass sie synthetisch sind, hinzusetzen und so eine offenbare Tautologie begehen will; zweitens dem Satze des zureichenden Grundes, wenn er ein besonderes Prinzip abgeben soll, Schranken gesetzt, dass er, als ein solcher, niemals anders, als sofern er eine synthetische Verknüpfung der Begriffe berechtigt, in der Transscendentalphilosophie zugelassen werde. Hiemit mag man nun den freudigen Ausruf des Verfassers S. 317 vergleichen: „So hätten wir also bereits die Unterscheidung der Urtheile in analytische und synthetische und zwar mit der schärfsten Angabe ihrer Grenzbestimmung (dass die ersten blos auf die Essentialien, die zweiten lediglich auf Attribute gehen,) aus dem fruchtbarsten und einleuchtendsten Eintheilungsgrunde (dieses deutet auf seine oben gerühmten fruchtbaren Felder der Ontologie,) hergeleitet und mit der völligsten Gewissheit, dass die Eintheilung ihren Eintheilungsgrund gänzlich erschöpft."

Indessen scheint Herr Eberhard bei diesem triumphirenden Ausruf des Sieges doch nicht so ganz gewiss zu sein. Denn S. 318, nachdem er es für ganz ausgemacht angenommen, dass Wolf und Baumgarten das-

selbe, was die Kritik nur unter einem anderen Namen auf die Bahn bringe, längst gekannt und ausdrücklich, obzwar anders bezeichnet hätten, wird er auf einmal ungewiss, welche Prädikate in synthetischen Urtheilen ich wohl meinen möge, und nun wird eine Staubwolke von Distinktionen und Klassifikationen der Prädikate, die in Urtheilen vorkommen können, erregt, dass davor die Sache, wovon die Rede ist, nicht mehr gesehen werden kann; alles, um zu beweisen, dass ich die synthetischen Urtheile, vornehmlich die a priori, zum Unterschiede von den analytischen, anders habe definiren sollen, als ich gethan habe. Die Rede ist hier auch gar noch nicht von meiner Art der Auflösung der Frage, wie dergleichen Urtheile möglich sind, sondern nur, was ich darunter verstehe, und dass, wenn ich in ihnen eine Art Prädikate annehme, sie (S. 319) zu weit, verstehe ich sie aber von einer anderen Art, sie (S. 320) zu enge sei. Nun ist aber klar, dass, wenn ein Begriff allererst aus der Definition hervorgeht, es unmöglich ist, dass er zu enge oder zu weit sei, denn er bedeutet alsdenn nichts mehr, auch nichts weniger, als was die Definition von ihm sagt. Alles, was man dieser noch vorwerfen könnte, wäre, dass sie etwas an sich Unverständliches, was also zum Erklären gar nicht taugt, enthalte.. Der grösste Künstler im Verdunkeln dessen, was klar ist, kann aber gegen die Definition, welche die Kritik von synthetischen Sätzen giebt, nichts ausrichten: sie sind Sätze, deren Prädikat mehr in sich enthält, als im Begriffe des Subjekts wirklich gedacht wird; mit anderen Worten, durch deren Prädikat etwas zu dem Gedanken des Subjekts hinzugethan wird, was in demselben nicht enthalten war; analytische sind solche, deren Prädikat nur ebendasselbe enthält, was in dem Begriffe des Subjekts dieser Urtheile gedacht war. Nun mag das Prädikat der ersteren Art Sätze, wenn sie Sätze a priori sind, ein Attribut (von dem Subjekt des Urtheils), oder wer weiss was Anderes sein, so darf diese Bestimmung, ja sie muss nicht in die Definition kommen, wenn es auch auf eine so belehrende Art, wie Herr Eberhard es ausgeführt hat, von dem Subjekte bewiesen wäre; das gehört zur Deduktion der Möglichkeit der Erkenntniss der Dinge durch solche Art Urtheile, die allererst nach der Defi-

nition erscheinen muss. Nun findet er aber die Definition unverständlich, zu weit oder zu enge, weil sie dieser seiner vermeinten näheren Bestimmung des Prädikats solcher Urtheile nicht anpasst.

Um eine ganz klare, einfache Sache so sehr als möglich in Verwirrung zu bringen, bedient sich Herr Eberhard allerlei Mittel, die aber eine für seine Absicht ganz widrige Wirkung thun.

S. 308 heisst es: „die ganze Metaphysik enthält, wie Herr Kant behauptet, lauter analytische Urtheile“ und führt, als Beleg seiner Zumuthung, eine Stelle aus den Prolegomenen S. 33 *) an. Er spricht dieses so aus, als ob ich es von der Metaphysik überhaupt sagte, da doch an diesem Orte schlechterdings nur von der bisherigen Metaphysik, sofern ihre Sätze auf gültige Beweise gegründet sind, die Rede ist. Denn von der Metaphysik an sich heisst es S. 36 **) der Prolegomena: „eigentlich metaphysische Urtheile sind insgesammt synthetisch.“ Aber auch von der bisherigen wird in den Prolegomenen unmittelbar nach der angeführten Stelle gesagt: „dass sie auch synthetische Sätze vortrage, die man ihr gerne einräumt, die sie aber niemals a priori bewiesen habe.“ Also nicht, dass die bisherige Metaphysik keine synthetischen Sätze, (denn sie hat deren mehr, als zuviel,) und unter diesen auch ganz wahre Sätze enthalte, (die nämlich die Prinzipien einer möglichen Erfahrung sind,) sondern nur dass sie keinen derselben aus Gründen a priori bewiesen habe, wird an der gedachten Stelle behauptet, und um diese meine Behauptung zu widerlegen, hätte Herr Eberhard nur einen dergleichen apodiktisch bewiesenen Satz anführen dürfen; denn der vom zureichenden Grunde, mit seinem Beweise, S. 163—164 seines Magazins, wird meine Behauptung wahrlich nicht widerlegen. Ebenso angedichtet ist's auch S. 314, „dass ich behaupte, die Mathematik sei die einzige Wissenschaft, die synthetische Urtheile a priori enthalte.“ Er hat die Stelle nicht angeführt, wo dieses von mir gesagt sein solle; dass aber vielmehr das Gegentheil von mir umständlich behauptet

*) s. Bd. XXII. 19 d. philos. Bibliothek.
**) s. Bd. XXII. 21 d. philos. Bibliothek.

sei, müsste ihm der zweite Theil der transscendentalen Hauptfrage, wie reine Naturwissenschaft möglich sei (Prolegomena S. 71—124) *), unverfehlbar vor Augen stellen, wenn es ihm nicht beliebte gerade das Gegentheil davon zu sehen. S. 318 schreibt er mir die Behauptung zu: „die Urtheile der Mathematik ausgenommen, wären nur die Erfahrungsurtheile synthetisch," da doch die Kritik (erste Aufl. S. 158—235) **) die Vorstellung eines ganzen Systems von metaphysischen und zwar synthetischen Grundsätzen aufstellt und sie durch Beweise a priori darthut. Meine Behauptung war: dass gleichwohl diese Grundsätze nur Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung sind; er macht daraus, „dass sie nur Erfahrungsurtheile sind," mithin aus dem, was ich als Grund der Erfahrung nenne, eine Folge derselben. So wird alles, was aus der Kritik in seine Hände kommt, vorher verdreht und verunstaltet, um es einen Augenblick im falschen Lichte erscheinen zu lassen.

Noch ein anderes Kunststück, um in seinen Gegenbehauptungen ja nicht festgehalten zu werden, ist: dass er sie in ganz allgemeinen Ausdrücken und so abstrakt, als ihm nur möglich, vorträgt und sich hütet ein Beispiel anzuführen, daran man sicher erkennen könne, was er damit wolle. So theilt er S. 318 die Attribute in solche ein, die entweder a priori oder a posteriori erkannt werden, und sagt: es schiene ihm ich verstehe unter meinen synthetischen Urtheilen „blos die nicht schlechterdings nothwendigen Wahrheiten, und von den schlechterdings nothwendigen die letztere Art Urtheile, deren nothwendige Prädikate nur a posteriori von dem menschlichen Verstande erkannt werden können. Dagegen scheint es mir, dass mit diesen Worten etwas Anderes habe gesagt werden sollen, als er wirklich gesagt hat; denn so, wie sie da stehen, ist darin ein offenbarer Widerspruch. Prädikate, die nur a posteriori und doch als nothwendig erkannt werden, imgleichen Attribute von solcher Art, die man nämlich nach S. 321 „aus dem Wesen des Subjekts nicht herleiten kann," sind nach der Erklärung, die Herr Eberhard selbst oben von den letzteren angab,

*) s. Bd. XXII. 45—49 d. philos. Bibliothek.
**) s. Bd. II. 176—248 d. philos. Bibliothek.

ganz undenkbare Dinge. Wenn nun darunter dennoch etwas gedacht, und der Einwurf, den Herr Eberhard von dieser wenigstens unverständlichen Distinktion gegen die Brauchbarkeit der Definition, welche die Kritik von synthetischen Urtheilen gab, beantwortet werden soll, so müsste er von jener seltsamen Art von Attributen doch wenigstens ein Beispiel geben; so aber kann ich einen Einwurf nicht widerlegen, mit dem ich keinen Sinn zu verbinden weiss. Er vermeidet, so viel er kann, Beispiele aus der Metaphysik anzuführen, sondern hält sich, so lange es möglich ist, an die aus der Mathematik, woran er auch seinem Interesse ganz gemäss verfährt. Denn er will dem harten Vorwurfe, dass die bisherige Metaphysik ihre synthetischen Sätze a priori schlechterdings nicht beweisen könne, (weil sie solche, als von Dingen an sich selbst gültig, aus ihren Begriffen beweisen will,) ausweichen, und wählt daher immer Beispiele aus der Mathematik, deren Sätze auf strenge Beweise gegründet werden, weil sie Anschauung a priori zum Grunde legen, welche er aber durchaus nicht als wesentliche Bedingung der Möglichkeit aller synthetischen Sätze a priori gelten lassen kann, wenn er nicht zugleich alle Hoffnung aufgeben will, sein Erkenntniss bis zum Uebersinnlichen, dem keine uns mögliche Anschauung korrespondirt, zu erweitern, und so seine fruchtverheissenden Felder der Psychologie und Theologie unangebaut lassen will. Wenn man also seiner Einsicht, oder auch seinem Willen, in einer streitigen Sache Aufschluss zu verschaffen, nicht sonderlich Beifall geben kann, so muss man doch seiner Klugheit Gerechtigkeit widerfahren lassen, keine auch nur scheinbaren Vortheile unbenutzt zu lassen.

Trägt es sich aber zu, dass Herr Eberhard, wie von ungefähr, auf ein Beispiel aus der Metaphysik stösst, so verunglückt er damit jederzeit und zwar so, dass es gerade das Gegentheil von dem beweist, was er dadurch hat bestätigen wollen. Oben hatte er beweisen wollen, dass es ausser dem Satze des Widerspruchs noch ein anderes Prinzip der Möglichkeit der Dinge geben müsse, und sagt doch, dass dieses aus dem Satze des Widerspruchs gefolgert werden müsste, wie er es denn auch wirklich davon abzuleiten versucht. Nun sagt er S. 329: „der Satz: alles Nothwendige ist ewig, alle nothwendige

Wahrheiten sind ewige Wahrheiten, ist augenscheinlich ein synthetischer Satz, und doch kann er a priori erkannt werden.“ Er ist aber augenscheinlich analytisch, und man kann aus diesem Beispiele hinreichend ersehen, welchen verkehrten Begriff sich Herr Eberhard von diesem Unterschiede der Sätze, den er doch so aus dem Grunde zu kennen vorgiebt, noch immer mache. Denn Wahrheit wird er doch nicht als ein besonderes, in der Zeit existirendes Ding ansehen wollen, dessen Dasein entweder ewig sei, oder nur eine gewisse Zeit daure. Dass alle Körper ausgedehnt sind, ist nothwendig und ewig wahr, sie selbst mögen nun existiren oder nicht, kurz oder lange, oder auch alle Zeit hindurch d. i. ewig existiren. Der Satz will nur sagen: sie hängen nicht von der Erfahrung ab (die zu irgend einer Zeit angestellt werden muss,) und sind also auf gar keine Zeitbedingung beschränkt, d. i. sie sind a priori als Wahrheiten erkennbar, welches mit dem Satze: sie sind als nothwendige Wahrheiten erkennbar, ganz identisch ist.

Ebenso ist es auch mit dem S. 325 angeführten Beispiele bewandt, wobei man zugleich ein Beispiel seiner Genauigkeit in Berufung auf Sätze der Kritik bemerken muss, indem er sagt: „ich sehe nicht, wie man der Metaphysik alle synthetischen Urtheile absprechen wolle.“ Nun hat die Kritik, weit gefehlt dieses zu thun, vielmehr (wie schon vorher gemeldet worden,) ein ganzes und in der That vollständiges System solcher Urtheile als wahrer Grundsätze aufgeführt; nur hat sie zugleich gezeigt, dass diese insgesammt nur die synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung (als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung) aussagen, und also auch lediglich auf Gegenstände, sofern sie in der Anschauung gegeben werden können, anwendbar sind. Das metaphysische Beispiel, was er nun von synthetischen Sätzen a priori, doch mit der behutsamen Einschränkung: wenn die Metaphysik einen solchen Satz bewiese, anführt: „alle endlichen Dinge sind veränderlich, und das unendliche Ding ist unveränderlich,“ ist in beiden analytisch. Denn realiter d. i. dem Dasein nach veränderlich ist das, dessen Bestimmungen in der Zeit einander folgen können; mithin ist nur das veränderlich, was nicht anders, als in der Zeit existiren kann. Diese Bedingung aber ist nicht

nothwendig mit dem Begriffe eines endlichen Dinges überhaupt, (welches nicht alle Realität hat,) sondern nur mit einem Dinge als Gegenstande der sinnlichen Anschauung verbunden. Da nun Herr Eberhard seine Sätze a priori als von dieser letzteren Bedingung unabhängig behaupten will, so ist sein Satz, dass alles Endliche, als ein solches, (d. i. um seines blossen Begriffs willen, mithin auch als Noumenon,) veränderlich sei, falsch. Also müsste der Satz: alles Endliche ist als ein solches veränderlich, nur von der Bestimmung seines Begriffs, mithin logisch verstanden werden, da dann unter veränderlich dasjenige gemeint wird, was durch seinen Begriff nicht durchgängig bestimmt ist, mithin was auf mancherlei entgegengesetzte Art bestimmt werden kann. Alsdenn aber wäre der Satz: dass endliche Dinge, d. i. alle, ausser dem allerrealsten, logisch (in Absicht auf den Begriff, den man sich von ihnen machen kann,) veränderlich sind, ein analytischer Satz; denn es ist ganz identisch, zu sagen: ein endliches Ding denke ich mir dadurch, dass es nicht alle Realität habe, und zu sagen: durch diesen Begriff von ihm ist nicht bestimmt, welche, oder wie viel Realität ich ihm beilegen solle; d. i. ich kann ihm bald dieses, bald jenes beilegen und, dem Begriff von der Endlichkeit desselben unbeschadet, die Bestimmung desselben auf mancherlei Weise verändern. Eben auf dieselbe Art, nämlich logisch, ist das unendliche Wesen unveränderlich; weil, wenn darunter dasjenige Wesen verstanden wird, was, vermöge des Begriffs von ihm, nichts, als Realität zum Prädikate haben kann, mithin durch denselben schon durchgängig (wohl zu verstehen, in Ansehung der Prädikate, von denen wir, ob sie wahrhaftig real sind, oder nicht, gewiss sind,) bestimmt ist, seinem Begriffe unbeschadet, an die Stelle keines einzigen Prädikats desselben ein anderes gesetzt werden kann; aber da erhellt auch zugleich, dass dieser Satz ein blos analytischer Satz sei, der nämlich kein anderes Prädikat seinem Subjekte beilegt, als aus diesem durch den Satz des Widerspruchs entwickelt werden kann.*) Wenn man mit blossen Be-

*) Zu den Sätzen, die blos in die Logik gehören, aber sich durch die Zweideutigkeit ihres Ausdrucks für in die Metaphysik gehörige einschleichen, und so, ob sie gleich analytisch sind, für

griffen spielt, um deren objektive Realität einem nichts zu thun ist, so kann man viel dergleichen täuschende Erweiterungen der Wissenschaft sehr leicht herausbringen, ohne Anschauung zu bedürfen, welches aber ganz anders lautet, sobald man auf vermehrte Erkenntniss des Objekts hinausgeht. Zu einer solchen, aber blos scheinenden, Erweiterung gehört auch der Satz: das unendliche Wesen (in jener metaphysischen Bedeutung genommen,) ist selbst nicht realiter veränderlich, d. i. seine Bestimmungen folgen in ihm nicht in der Zeit, (darum, weil sein Dasein, als blossen Noumens, ohne Widerspruch nicht in der Zeit gedacht werden kann,) welches ebensowohl ein blos analytischer Satz ist, wenn man die synthetischen Prinzipien von Raum und Zeit als formalen Anschauungen der Dinge, als Phänomenen, voraussetzt. Denn da ist er mit dem Satze der Kritik: der Begriff des allerrealsten Wesens ist kein Begriff eines Phänomens, identisch, und weit gefehlt, dass er das

---

synthetisch gehalten werden, gehört auch der Satz: die Wesen der Dinge sind unveränderlich, d. i. man kann in dem, was wesentlich zu ihrem Begriffe gehört, nichts ändern, ohne diesen Begriff selber zugleich mit aufzuheben. Dieser Satz, welcher in Baumgarten's Metaphysik §. 132, und zwar im Hauptstücke von dem Veränderlichen und Unveränderlichen steht, wo (wie es auch recht ist,) Veränderung durch die Existenz der Bestimmungen eines Dinges nach einander (ihre Succession), mithin durch die Folge derselben in der Zeit erklärt wird, lautet so, als ob dadurch ein Gesetz der Natur, welches unsern Begriff von den Gegenständen der Sinne (vornehmlich da von der Existenz in der Zeit die Rede ist,) erweiterte, vorgetragen würde. Daher auch Lehrlinge dadurch etwas Erhebliches gelernt zu haben glauben, und z. B. die Meinung einiger Mineralogen, als ob Kieselerde wohl nach und nach in Thonerde verwandelt werden könne, dadurch kurz und gut abfertigen, dass sie sagen: die Wesen der Dinge sind unveränderlich. Allein dieser metaphysische Sinnspruch ist ein armer identischer Satz, der mit dem Dasein der Dinge und ihren möglichen oder unmöglichen Veränderungen gar nichts zu thun hat, sondern gänzlich zur Logik gehört und etwas einschärft, was ohnedem keinem Menschen zu leugnen einfallen kann, nämlich dass, wenn ich den Begriff von einem und demselben Objekt behalten will, ich nichts an ihm abändern, d. i. das Gegentheil von demjenigen, was ich durch jenen denke, nicht von ihm prädiciren müsse.

Erkenntniss des unendlichen Wesens als synthetischer Satz erweitern sollte, so schliesst er vielmehr seinen Begriff dadurch, dass er ihm die Anschauung abspricht, von aller Erweiterung aus. — Noch ist anzumerken, dass Herr Eberhard, indem er obbenannte Sätze aufstellt, behutsam hinzusetzt: „wenn die Metaphysik sie beweisen kann." Ich habe den Beweisgrund desselben sofort mit angezeigt, durch den sie, als ob er einen synthetischen Satz mit sich führte, zu täuschen pflegt, und der auch der einzige mögliche ist, um Bestimmungen, (wie die des Unveränderlichen,) die, auf das logische Wesen (des Begriffs) bezogen, eine gewisse Bedeutung haben, nachher vom Realwesen (der Natur des Objekts) in ganz anderer Bedeutung zu brauchen. Der Leser darf sich daher nicht durch dilatorische Antworten (die am Ende doch auf den lieben Baumgarten auslaufen werden, der auch Begriff für Sache nimmt,) hinhalten lassen, sondern kann auf der Stelle selbst urtheilen.

Man sieht aus der ganzen Verhandlung dieser Nummer: dass Herr Eberhard von synthetischen Urtheilen a priori entweder schlechterdings keinen Begriff habe, oder, welches wahrscheinlicher ist, ihn absichtlich so zu verwirren suche, damit der Leser über das, was er mit Händen greifen kann, zweifelhaft werde. Die zwei einzigen metaphysischen Beispiele, die er, ob sie gleich, genau besehen, analytisch sind, doch gerne für synthetisch möchte durchschlüpfen lassen, sind: alle nothwendige Wahrheiten sind ewig, (hier hätte er eben so gut das Wort unveränderlich brauchen können,) und: das nothwendige Wesen ist unveränderlich. Die Armuth an Beispielen, indessen dass ihm die Kritik eine Menge derselben, die ächt synthetisch sind, darbot, lässt sich gar wohl erklären. Es war ihm daran gelegen, solche Prädikate für seine Urtheile zu haben, die er als Attribute des Subjekts aus dessen blossem Begriffe beweisen konnte. Da dieses nun, wenn das Prädikat synthetisch ist, gar nicht angeht, so musste er sich ein solches aussuchen, womit man schon in der Metaphysik gewöhnlich gespielt hat, indem man es bald in blos logischer Beziehung auf den Begriff des Subjekts, bald in realer auf den Gegenstand betrachtete, und doch darin einerlei Bedeutung zu finden glaubte, nämlich den Begriff des Veränderlichen

und Unveränderlichen; welches Prädikat, wenn man die Existenz des Subjekts desselben in die Zeit setzt, allerdings ein Attribut desselben und ein synthetisches Urtheil giebt, aber alsdenn auch sinnliche Anschauung und das Ding selber, obwohl nur als Phänomen, voraussetzt, welches aber zur Bedingung synthetischer Urtheile anzunehmen ihm gar nicht gelegen war. Anstatt nun das Prädikat unveränderlich, als von Dingen (in ihrer Existenz) geltend, zu brauchen, bedient er sich desselben bei Begriffen von Dingen, da alsdenn freilich die Unveränderlichkeit ein Attribut aller Prädikate ist, sofern sie nothwendig zu einem gewissen Begriffe gehören; diesem Begriffe selbst mag nun irgend ein Gegenstand korrespondiren, oder er mag auch ein leerer Begriff sein. — Vorher hatte er schon mit dem Satze des Grundes ebendasselbe Spiel getrieben. Man sollte denken, er trage einen metaphysischen Satz vor, der etwas a priori von Dingen bestimme, und er ist ein blos logischer, der nichts weiter sagt, als: damit ein Urtheil ein Satz sei, muss es nicht blos als möglich (problematisch), sondern zugleich als gegründet, (ob analytisch oder synthetisch, ist einerlei,) vorgestellt werden. Der metaphysische Satz der Kausalität lag ihm ganz nahe; er hütete sich aber wohl ihn anzurühren, (denn das Beispiel, welches er von dem letzteren anführt, passt nicht zur Allgemeinheit jenes obersten vorgeblichen Grundsatzes aller synthetischen Urtheile.) Die Ursache war: er wollte eine logische Regel, die gänzlich analytisch ist und von aller Beschaffenheit der Dinge abstrahirt, für ein Naturprinzip, um welches es der Metaphysik allein zu thun ist, durchschlüpfen lassen.

Herr Eberhard muss gefürchtet haben, dass der Leser dieses Blendwerk endlich doch durchschauen möchte, und sagt daher zum Schlusse dieser Nummer S. 331, dass „der Streit, ob ein Satz ein analytischer oder synthetischer sei, in Rücksicht auf seine logische Wahrheit ein unerheblicher Streit sei“, um ihn dem Leser einmal für allemal aus den Augen zu bringen. Aber vergeblich. Der blosse gesunde Menschenverstand muss an der Frage festhalten, sobald sie ihm einmal klar vorgelegt worden. Dass ich über einen gegebenen Begriff mein Erkenntniss erweitern könne, lehrt mich die tägliche Vermehrung meiner Kenntnisse durch die sich immer vergrössernde Er-

fahrung. Allein wenn gesagt wird, dass ich sie über die gegebenen Begriffe hinaus, auch ohne Erfahrung, vermehren, d. i. a priori synthetisch urtheilen könne, und man setzte hinzu, dass hierzu nothwendig etwas mehr erfordert werde, als diese Begriffe zu haben, es gehöre noch ein Grund dazu, um mehr, als ich in jenen schon denke, mit Wahrheit hinzu zu thun; so würde ich ihn auslachen, wenn er mir sagte, dass dieser Satz: ich müsse über meinen Begriff noch irgend einen Grund haben, um mehr zu sagen, als in ihm liegt, sei derjenige Grundsatz selbst, welcher zu jener Erweiterung schon hinreichend sei, indem ich mir nur vorstellen dürfe, dieses Mehrere, was ich a priori als zum Begriffe eines Dinges gehörig, doch aber nicht in ihm enthalten denke, sei ein Attribut. Denn ich will wissen, was denn das für Grund sei, der mich ausser dem, was meinem Begriffe wesentlich eigen ist und was ich schon wusste, mit mehrerem und zwar nothwendig als Attribut zu einem Dinge Gehörigen, aber doch nicht im Begriffe desselben Enthaltenen bekannt macht. Nun fand ich, dass die Erweiterung meiner Erkenntniss durch Erfahrung auf der empirischen (Sinnen-) Anschauung beruhete, in welcher ich Vieles antraf, was meinem Begriff korrespondirte, aber auch noch Mehreres, was in diesem Begriffe noch nicht gedacht war, als mit jenem verbunden lernen konnte. Nun begreife ich leicht, wenn man mich nur darauf führt, dass, wenn eine Erweiterung der Erkenntniss über meinen Begriff a priori stattfinden soll, so werde, wie dort eine empirische Anschauung, so zu dem letzteren Behuf eine reine Anschauung a priori erforderlich sein; nur bin ich verlegen, wo ich sie antreffen und wie ich mir die Möglichkeit derselben erklären soll. Jetzt werde ich durch die Kritik angewiesen, alles Empirische oder wirklich Empfindbare im Raum und der Zeit wegzulassen, mithin alle Dinge ihrer empirischen Vorstellung nach zu vernichten, und so finde ich, dass Raum und Zeit, gleich als einzelne Wesen, übrig bleiben, von denen die Anschauung, vor allen Begriffen von ihnen und der Dinge in ihnen, vorhergeht, bei welcher Beschaffenheit dieser ursprünglichen Vorstellungsarten ich sie mir nimmermehr anders, als blosse subjektive (aber positive) Formen meiner Sinnlichkeit, (nicht blos als Mangel der Deutlichkeit der Vorstellungen durch dieselbe,)

nicht als Formen der Dinge an sich selbst, also nur der Objekte aller sinnlichen Anschauung, mithin blosser Erscheinungen, denken müsse. Hierdurch wird mir nun klar, nicht allein, wie synthetische Erkenntnisse a priori sowohl in der Mathematik, als Naturwissenschaft möglich seien, indem jene Anschauungen a priori diese Erweiterung möglich, und die synthetische Einheit, welche der Verstand allemal dem Mannigfaltigen derselben geben muss, um ein Objekt derselben zu denken, sie wirklich machen; sondern muss auch zugleich inne werden, dass, da der Verstand seinerseits nicht auch anschauen kann, jene synthetischen Sätze a priori über die Grenzen der sinnlichen Anschauung hinaus nicht getrieben werden können; weil alle Begriffe über dieses Feld hinaus leer und ohne einen ihnen korrespondirenden Gegenstand sein müssen; indem ich, um zu solchen Erkenntnissen zu gelangen, von meinem Vorrathe, den ich zur Erkenntniss der Gegenstände der Sinne brauche, Einiges wegzulassen, was an jenen niemals wegzulassen ist, oder das Andere so zu verbinden, als es niemals an jenem verbunden sein kann, und mir so Begriffe zu machen wagen müsste, von denen, obgleich in ihnen kein Widerspruch ist, ich doch niemals wissen kann, ob ihnen überhaupt ein Gegenstand korrespondire, oder nicht, die also für mich völlig leer sind.

Nun mag der Leser, indem er das hier Gesagte mit dem, was Herr Eberhard von S. 316 an von seiner Exposition der synthetischen Urtheile rühmt, vergleicht, selbst urtheilen, wer unter uns beiden einen leeren Wörterkram, statt Sachkenntniss, zum öffentlichen Verkehr ausbiete.

Noch S. 316 ist der Charakter derselben, „dass sie bei ewigen Wahrheiten Attribute des Subjekts, bei den Zeitwahrheiten zufällige Beschaffenheiten oder Verhältnisse zu ihren Prädikaten haben," und nun vergleicht er S. 317 mit diesem nach S. 317 fruchtbarsten und einleuchtendsten Eintheilungsgrunde den Begriff, den die Kritik von ihnen giebt, nämlich dass synthetische Urtheile solche sind, deren Prinzip nicht der Satz des Widerspruchs sei! „Aber welcher dann?" fragt Herr Eberhard unwillig und nennt darauf seine Entdeckung, (vorgeblich aus Leibnitz's Schriften gezogen) nämlich den

Satz des Grundes, der also neben dem Satze des Widerspruchs, um den sich die analytischen Urtheile drehen, der zweite Thürangel ist, woran sich der menschliche Verstand bewegt, nämlich in seinen synthetischen Urtheilen.

Nun sieht man aus dem, was ich nur eben, als das kurzgefasste Resultat des analytischen Theils der Kritik des Verstandes angeführt habe, dass diese das Prinzip synthetischer Urtheile überhaupt, welches nothwendig aus ihrer Definition folgt, mit aller erforderlichen Ausführlichkeit darlege, nämlich: dass sie nicht anders möglich sind, als unter der Bedingung einer dem Begriffe ihres Subjekts untergelegten Anschauung, welche, wenn sie Erfahrungsurtheile sind, empirisch, sind es synthetische Urtheile a priori, reine Anschauung a priori ist. Welche Folgen dieser Satz, nicht allein zur Grenzbestimmung des Gebrauchs der menschlichen Vernunft, sondern selbst auf die Einsicht in die wahre Natur unserer Sinnlichkeit habe, (denn dieser Satz kann unabhängig von der Ableitung der Vorstellungen des Raums und der Zeit bewiesen werden, und so der Idealität der letzteren zum Beweise dienen, noch ehe wir sie aus deren innerer Beschaffenheit gefolgert haben,) das muss ein jeder Leser leicht einsehen.

Nun vergleiche man damit das vorgebliche Prinzip, welches die Eberhard'sche Bestimmung der Natur synthetischer Sätze a priori bei sich führt. „Sie sind solche, welche von dem Begriffe eines Subjekts die Attribute desselben aussagen," d. i. solche, die nothwendig, aber nur als Folgen, zu demselben gehören, und weil sie, als solche betrachtet, auf irgend einen Grund bezogen werden müssen, so ist ihre Möglichkeit durch das Prinzip des Grundes begreiflich. Nun fragt man aber mit Recht, ob dieser Grund ihres Prädikats nach dem Satze des Widerspruchs im Subjekte zu suchen ist, (in welchem Falle das Urtheil, trotz dem Prinzip des Grundes, immer nur analytisch sein würde,) oder nach dem Satze des Widerspruchs aus dem Begriffe des Subjekts nicht abgeleitet werden könne, in welchem Falle das Attribut allein synthetisch ist. Also unterscheidet weder der Name eines Attributs, noch der Satz des zureichenden Grundes die synthetischen Urtheile von analytischen, sondern, wenn die erstern als Urtheile

a priori gemeint sind, so kann man nach dieser Benennung nichts weiter sagen, als dass das Prädikat derselben nothwendig im Wesen des Begriffs des Subjekts auf irgend eine Art gegründet, mithin Attribut sei, aber nicht blos zufolge des Satzes des Widerspruchs. Wie es nun aber, als synthetisches Attribut, mit dem Begriffe des Subjekts in Verbindung komme, da es durch die Zergliederung desselben daraus nicht gezogen werden kann, ist aus dem Begriffe eines Attributs und dem Satze: dass irgend ein Grund desselben sei, nicht zu ersehen; und Herrn Eberhard's Bestimmung ist also ganz leer. Die Kritik aber zeigt diesen Grund der Möglichkeit deutlich an, nämlich: dass es die reine dem Begriffe des Subjekts untergelegte Anschauung sein müsse, an der es möglich, ja allein möglich ist, ein synthetisches Prädikat a priori mit einem Begriffe zu verbinden.

Was hierin entscheidet, ist, dass die Logik schlechterdings keine Auskunft über die Frage geben kann: wie synthetische Sätze a priori möglich sind. Wollte sie sagen: leitet aus dem, was das Wesen eures Begriffs ausmacht, die hinreichend dadurch bestimmten synthetischen Prädikate (die alsdenn Attribute heissen werden,) ab; so sind wir eben so weit, wie vorher. Wie soll ich es anfangen, um mit meinem Begriffe über diesen Begriff selbst hinaus zu gehen, und mehr davon zu sagen, als in ihm gedacht worden? Die Aufgabe wird nie aufgelöset, wenn man die Bedingungen der Erkenntniss, wie die Logik thut, blos von Seiten des Verstandes in Anschlag bringt. Die Sinnlichkeit, und zwar als Vermögen einer Anschauung a priori, muss dabei mit in Betrachtung gezogen werden, und wer in den Klassifikationen, die die Logik von Begriffen macht, (indem sie, wie es auch sein muss, von allen Objekten derselben abstrahirt,) Trost zu finden vermeint, wird Mühe und Arbeit verlieren. Herr Eberhard beurtheilt dagegen die Logik in dieser Absicht und nach den Anzeigen, die er von dem Begriffe der Attribute (und dem diesen ausschliesslich angehörenden Grundsatze synthetischer Urtheile a priori, dem Satze des zureichenden Grundes,) hernimmt, für so reichhaltig und vielverheissend zum Aufschlusse dunkler Fragen in der Transscendentalphilosophie, dass er gar S. 322 eine neue Tafel der Eintheilung der Urtheile für die Logik

entwirft, (in welcher aber der Verfasser der Kritik seinen ihm darin angewiesenen Platz verbittet,) wozu ihn Jacob Bernoulli durch eine S. 320 angeführte, vermeintlich neue Eintheilung derselben veranlasst. Von dergleichen logischer Erfindung könnte man wohl, wie es einmal in einer gelehrten Zeitung hiess, sagen: zu N. ist, leider! wiederum ein neues Thermometer erfunden worden. Denn so lange man sich noch immer mit den beiden festen Punkten der Eintheilung, dem Frost- und Siedepunkte des Wassers, begnügen muss, ohne das Verhältniss der Wärme in einem von beiden zur absoluten Wärme bestimmen zu können, ist es einerlei, ob der Zwischenraum in 80 oder 100 Grade u. s. w. eingetheilt werde. So lange man also noch nicht im Allgemeinen belehrt wird, wie denn Attribute, (versteht sich synthetische,) die doch nicht aus dem Begriffe des Subjekts selbst entwickelt werden können, dazu kommen, nothwendige Prädikate desselben zu sein (S. 322, I, 2), oder wohl gar als solche mit dem Subjekte recipirt werden können, ist alle jene systematische Eintheilung, die die Möglichkeit der Urtheile zugleich angeben soll, welches sie doch in den wenigsten Fällen kann, eine ganz unnütze Last fürs Gedächtniss, und möchte wohl schwerlich in einem neueren System der Logik einen Platz erwerben, wie denn auch die blosse Idee von synthetischen Urtheilen a priori (welche Herr Eberhard sehr widersinnisch nichtwesentliche nennt,) schlechterdings nicht für Logik gehört.

Zuletzt noch etwas über die von Herrn Eberhard und Anderen vorgebrachte Behauptung: dass die Unterscheidung der synthetischen von analytischen Urtheilen nicht neu, sondern längst bekannt (vermuthlich auch wegen ihrer Unwichtigkeit nur nachlässig behandelt) gewesen sei. Es kann dem, welchem es um Wahrheit zu thun ist, vornehmlich wenn er eine Unterscheidung von einer wenigstens bisher unversuchten Art braucht, wenig daran gelegen sein, ob sie schon sonst von Jemandem gemacht worden, und es ist auch schon das gewöhnliche Schicksal alles Neuen in Wissenschaften, wenn man ihm nichts entgegensetzen kann, dass man es doch wenigstens als längst bekannt bei Aelteren antreffe. Allein wenn doch aus einer als neu vorgetragenen Bemerkung auffallende wichtige Folgen in die Augen springen, die unmöglich

hätten übersehen werden können, wäre jene schon sonst gemacht gewesen; so müsste doch ein Verdacht wegen der Richtigkeit oder Wichtigkeit jener Eintheilung selbst entstehen, welcher ihrem Gebrauche im Wege stehen könnte. Ist nun aber die letztere ausser Zweifel gesetzt, und zugleich auch die Nothwendigkeit, mit der sich diese Folgen von selbst aufdringen, in die Augen fallend, so kann man mit der grössten Wahrscheinlichkeit annehmen, sie sei noch nicht gemacht worden.

Nun ist die Frage, wie Erkenntniss a priori möglich sei, längstens, vornehmlich seit Locke's Zeit, aufgeworfen und behandelt worden; was war natürlicher, als dass, sobald man den Unterschied des Analytischen vom Synthetischen in demselben deutlich bemerkt hätte, man diese allgemeine Frage auf die besondere eingeschränkt haben würde: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Denn sobald diese aufgeworfen worden, so geht Jedermann ein Licht auf, nämlich dass das Stehen und Fallen der Metaphysik lediglich auf der Art beruhe, wie die letztere Aufgabe aufgelöset würde; man hätte sicherlich alles dogmatische Verfahren mit ihr so lange eingestellt, bis man über diese einzige Aufgabe hinreichende Auskunft erhalten hätte; die Kritik der reinen Vernunft wäre das Losungswort geworden, vor welchem auch die stärkste Posaune dogmatischer Behauptungen derselben nicht hätte aufkommen können. Da dieses nun nicht geschehen ist, so kann man nicht anders urtheilen, als dass der genannte Unterschied der Urtheile niemals gehörig eingesehen worden. Dieses war auch unvermeidlich, wenn sie ihn wie Herr Eberhard, der aus ihren Prädikaten den blossen Unterschied der Attribute vom Wesen und wesentlichen Stücken des Subjekts macht, beurtheilten, und ihn also zur Logik zählten, da diese es niemals mit der Möglichkeit des Erkenntnisses ihrem Inhalte nach, sondern blos mit der Form derselben, sofern es ein diskursives Erkenntniss ist, zu thun hat, den Ursprung der Erkenntniss aber a priori von Gegenständen zu erforschen ausschliesslich der Transscendentalphilosophie überlassen muss. Diese Einsicht und bestimmte Brauchbarkeit konnte die genannte Eintheilung auch nicht erlangen, wenn sie, für die Ausdrücke der analytischen und synthetischen, so übel gewählte, als die der identischen und nicht-

identischen Urtheile es sind, eingetauscht hätte. Denn durch die letztern wird nicht die mindeste Anzeige auf eine besondere Art der Möglichkeit einer solchen Verbindung der Vorstellungen a priori gethan; an dessen Statt der Ausdruck eines synthetischen Urtheils (im Gegensatze des analytischen) sofort eine Hinweisung zu einer Synthesis a priori überhaupt bei sich führt, und natürlicher Weise die Untersuchung, welche gar nicht mehr logisch, sondern schon transscendental ist, veranlassen muss: ob es nicht Begriffe (Kategorien) gebe, die nichts, als die reine synthetische Einheit eines Mannigfaltigen (in irgend einer Anschauung) zum Behuf des Begriffs eines Objekts überhaupt, aussagen, und die a priori aller Erkenntniss desselben zum Grunde liegen; und da diese nun blos das Denken eines Gegenstandes überhaupt betreffen, ob nicht auch zu einer solchen synthetischen Erkenntniss die Art, wie derselbe gegeben werden müsse, nämlich eine Form seiner Anschauung ebensowohl a priori vorausgesetzt werde; da denn die darauf gerichtete Aufmerksamkeit jene logische Unterscheidung, die sonst keinen Nutzen haben kann, unverfehlbar in eine transscendentale Aufgabe würde verwandelt haben.

Es war also nicht eine blosse Wortkünstelei, sondern ein Schritt näher zur Sachkenntniss, wenn die Kritik zuerst den Unterschied der Urtheile, die ganz auf dem Satze der Identität oder des Widerspruchs beruhen, von denen, die noch eines anderen bedürfen, durch die Benennung analytischer, im Gegensatze mit synthetischen Urtheilen, kennbar machte. Denn dass etwas ausser dem gegebenen Begriffe noch als Substrat hinzu kommen müsse, was es möglich macht, mit meinen Prädikaten über ihn hinaus zu gehen, wird durch den Ausdruck der Synthesis klar angezeigt, mithin die Untersuchung auf die Möglichkeit einer Synthesis der Vorstellungen zum Behuf der Erkenntniss überhaupt gerichtet, welche bald dahin ausschlagen musste, Anschauung, für das Erkenntniss a priori aber reine Anschauung, als die unentbehrlichen Bedingungen derselben anzuerkennen; eine Leitung, die man von der Erklärung synthetischer Urtheile durch nichtidentische nicht erwarten konnte; wie sie denn aus dieser auch niemals erfolgt ist. Um sich hievon zu versichern, darf man nur die Beispiele prüfen, die man

bisher angeführt hat, um zu beweisen, dass die gedachte Unterscheidung schon ganz entwickelt, obzwar unter anderen Ausdrücken, in der Philosophie bekannt gewesen. Das erste (von mir selbst, aber nur als etwas dem Aehnliches, angeführte) ist von Locke, welcher die von ihm sogenannten Erkenntnisse der Coexistenz und Relation, die erste in Erfahrungs-, die zweite in moralischen Urtheilen aufstellt; er benennt aber nicht das Synthetische der Urtheile im Allgemeinen; wie er denn auch aus diesem Unterschiede von den Sätzen der Identität nicht die mindesten allgemeinen Regeln für die reine Erkenntniss a priori überhaupt gezogen hat. Das Beispiel aus Reusch ist ganz für die Logik und zeigt nur die zwei verschiedenen Arten, gegebenen Begriffen Deutlichkeit zu verschaffen, an, ohne sich um die Erweiterung der Erkenntniss, vornehmlich a priori, in Ansehung der Objekte zu bekümmern. Das dritte von Crusius führt blos metaphysische Sätze an, die nicht durch den Satz des Widerspruchs bewiesen werden können. Niemand hat also diese Unterscheidung in ihrer Allgemeinheit zum Behuf einer Kritik der Vernunft überhaupt begriffen; denn sonst hätte die Mathematik, mit ihrem grossen Reichthum an synthetischem Erkenntniss a priori, zum Beispiele obenan aufgestellt werden müssen, deren Abstechung aber gegen die reine Philosophie und dieser ihre Armuth in Ansehung dergleichen Sätze (indessen dass sie an analytischen reich genug ist,) eine Nachforschung, wegen der Möglichkeit der ersteren, unausbleiblich hätte veranlassen müssen. Indessen bleibt es eines Jeden Urtheile überlassen, ob er sich bewusst ist, diesen Unterschied im Allgemeinen schon sonst vor Augen gehabt und bei Anderen gefunden zu haben, oder nicht; wenn er nur darum die gedachte Nachforschung nicht, als überflüssig, und ihr Ziel, als schon längst erreicht, vernachlässigt. [7])

Mit dieser Erörterung einer angeblich nur wiederhergestellten, älteren, die Metaphysik zu grossen Ansprüchen berechtigenden Kritik der reinen Vernunft mag es nun für jetzt und für immer genug sein. So viel erhellt daraus hinreichend, dass, wenn es eine solche gab, es wenigstens Herrn Eberhard nicht beschieden war, sie zu sehen, zu ver-

stehen, oder in irgend einem Punkte diesem Bedürfnisse der Philosophie, wenn auch nur durch die zweite Hand, abzuhelfen. — Die andern wackeren Männer, welche bisher durch ihre Einwürfe das kritische Geschäft im Gange zu erhalten bemüht gewesen, werden diese einzige Ausnahme von meinem Vorsatze (mich in gar keine förmliche Streitigkeit einzulassen,) nicht so auslegen, als wenn ihre Argumente oder ihr philosophisches Ansehen mir von minderer Wichtigkeit zu sein geschienen hätten; es geschah für diesmal nur, um ein gewisses Benehmen, das etwas Charakteristisches an sich hat und Herrn Eberhard eigen zu sein und Aufmerksamkeit zu verdienen scheint, bemerklich zu machen. Uebrigens mag die Kritik der reinen Vernunft, wenn sie kann, durch ihre innere Festigkeit sich selbst weiterhin aufrecht erhalten. Verschwinden wird sie nicht, nachdem sie einmal in Umlauf gekommen, ohne wenigstens ein festeres System der reinen Philosophie, als bisher vorhanden war, veranlasst zu haben. Wenn man sich aber doch einen solchen Fall zum Versuche denkt, so giebt der jetzige Gang der Dinge hinreichend zu erkennen, dass die scheinbare Eintracht, welche jetzt noch zwischen den Gegnern derselben herrscht, nur eine versteckte Zwietracht sei, indem sie in Ansehung des Prinzips, welches sie an jener ihre Stelle setzen wollen, himmelweit aus einander sind. Es würde daher ein belustigendes, zugleich auch belehrendes Spiel abgeben, wenn sie ihren Streit mit ihrem gemeinschaftlichen Feinde auf einige Zeit bei Seite zu setzen, dafür aber sich vorher über die Grundsätze, welche sie dagegen annehmen wollten, zu einigen verabredeten; aber sie würden damit eben so wenig, wie der, welcher die Brücke längs dem Strome, statt quer über denselben zu schlagen meinte, jemals zu Ende kommen.

Bei der Anarchie, welche unter dem philosophirenden Volke unvermeidlicher Weise herrscht, weil es blos ein unsichtbares Ding, die Vernunft, für seinen alleinigen Oberherrn erkennt, ist es immer eine Nothhülfe gewesen, den unruhigen Haufen um irgend einen grossen Mann, als den Vereinigungspunkt zu versammeln. Allein diesen zu verstehen, war für die, welche ihren eigenen Verstand nicht mitbrachten, oder ihn zu brauchen nicht Lust hatten, oder, ob es ihnen gleich an beidem nicht mangelte, sich

doch anstellten, als ob sie den ihrigen nur von einem Anderen zu Lehne trügen, eine Schwierigkeit, welche eine dauernde Verfassung zu erzeugen bisher verhinderte und noch eine gute Zeit wenigstens erschweren wird.

Des Herrn von Leibnitz Metaphysik enthielt vornehmlich drei Eigenthümlichkeiten: 1. den Satz des zureichenden Grundes, und zwar sofern er blos die Unzulänglichkeit des Satzes des Widerspruchs zum Erkenntnisse nothwendiger Wahrheiten anzeigen sollte; 2. die Monadenlehre; 3. die Lehre von der vorherbestimmten Harmonie. Wegen dieser drei Prinzipien ist er von vielen Gegnern, die ihn nicht verstanden, gezwackt, aber auch (wie ein grosser Kenner und würdiger Lobredner desselben bei einer gewissen Gelegenheit sagt,) von seinen vorgeblichen Anhängern und Auslegern misshandelt worden; wie es auch andern Philosophen des Alterthums ergangen ist, die wohl hätten sagen können: Gott bewahre uns nur vor unseren Freunden; vor unsern Feinden wollen wir uns wohl selbst in Acht nehmen.

I. Ist es wohl glaublich, dass Leibnitz seinen Satz des zureichenden Grundes objektiv (als Naturgesetz) habe verstanden wissen wollen, indem er eine grosse Wichtigkeit in diesem, als Zusatze zur bisherigen Philosophie, setzte? Er ist ja so allgemein bekannt und (unter gehörigen Einschränkungen) so augenscheinlich klar, dass auch der schlechteste Kopf damit nicht eine neue Entdeckung gemacht zu haben glauben kann; auch ist er, von ihn missverstehenden Gegnern, darüber mit manchem Spotte angelassen worden. Allein dieser Grundsatz war ihm blos ein subjektives, nämlich blos auf eine Kritik der Vernunft bezogenes Prinzip. Denn was heisst das: über den Satz des Widerspruchs müssen noch andere Grundsätze hinzukommen? Es heisst so viel, als: nach dem Satze des Widerspruchs kann nur das, was schon in den Begriffen des Objekts liegt, erkannt werden; soll nun noch etwas mehr von diesem gesagt werden, so muss etwas über diesen Begriff hinzukommen, und wie dieses hinzukommen könne, dazu muss noch ein besonderes vom Satze des Widerspruchs unterschiedenes Prinzip gesucht werden, d. i. sie müssen ihren besonderen Grund haben. Da nun die letztere Art Sätze (jetzt wenigstens) synthetisch heissen, so wollte Leibnitz nichts weiter sagen, als: es

muss über den Satz des Widerspruchs (als das Prinzip analytischer Urtheile) noch ein anderes Prinzip, nämlich das der synthetischen Urtheile, hinzukommen. Dieses war allerdings eine neue und bemerkenswürdige Hinweisung auf Untersuchungen, die in der Metaphysik noch anzustellen wären (und die auch wirklich seit Kurzem angestellt worden). Wenn nun sein Anhänger diese Hinweisung auf ein besonderes damals noch zu suchendes Prinzip für das (schon gefundene) Prinzip (der synthetischen Erkenntniss) selbst ausgiebt, womit Leibnitz eine neue Entdeckung gemacht zu haben gemeint gewesen, setzt er ihn da nicht dem Gespötte aus, indem er ihm eine Lobrede zu halten gedachte? [8])

II. Ist es wohl zu glauben, dass Leibnitz, ein so grosser Mathematiker! die Körper aus Monaden (hiermit auch den Raum aus einfachen Theilen) habe zusammensetzen wollen? Er meinte nicht die Körperwelt, sondern ihr für uns unerkennbares Substrat, die intelligible Welt, die blos in der Idee der Vernunft liegt, und worin wir freilich alles, was wir darin als zusammengesetzte Substanz denken, uns als aus einfachen Substanzen bestehend vorstellen müssen. Auch scheint er, mit Plato, dem menschlichen Geiste ein ursprüngliches, obzwar jetzt nur verdunkeltes, intellektuelles Anschauen dieser übersinnlichen Wesen beizulegen, davon er aber nichts auf die Sinnenwesen bezog, die er für auf eine besondere Art Anschauung, deren wir allein zum Behuf für uns möglicher Erkenntnisse fähig sind, bezogene Dinge, in der strengsten Bedeutung für blosse Erscheinungen, (specifisch eigenthümliche) Formen der Anschauung gehalten wissen will; wobei man sich durch seine Erklärung von der Sinnlichkeit, als einer verworrenen Vorstellungsart, nicht stören, sondern vielmehr eine andere, seiner Absicht angemessenere, an deren Stelle setzen muss; weil sonst sein System nicht mit sich selbst zusammenstimmt. Diesen Fehler nun für absichtliche, weise Vorsicht desselben aufzunehmen, (wie Nachahmer, um ihrem Originale recht ähnlich zu werden, auch seine Gebehrde- oder Sprachfehler nachmachen,) kann ihnen schwerlich zum Verdienst um die Ehre ihres Meisters angerechnet werden. Das Angeborensein gewisser Begriffe, als ein Ausdruck für ein Grundvermögen in Ansehung der Prinzipien a priori

unserer Erkenntniss, dessen er sich blos gegen Locke, der keinen anderen, als empirischen Ursprung anerkennt, bedient, wird eben so unrecht verstanden, wenn man es nach dem Buchstaben nimmt. [9])

III. Ist es möglich zu glauben, dass Leibnitz mit seiner vorherbestimmten Harmonie zwischen Seele und Körper ein Zusammenpassen zweier von einander ihrer Natur nach ganz unabhängiger und durch eigene Kräfte auch nicht in Gemeinschaft zu bringender Wesen verstanden haben sollte? Das wäre ja gerade den Idealismus angekündigt; denn warum soll man überhaupt Körper annehmen, wenn es möglich ist, alles, was in der Seele vorgeht, als Wirkung ihrer eigenen Kräfte, die sie auch ganz isolirt eben so ausüben würde, anzusehen? Seele und das uns gänzlich unbekannte Substrat der Erscheinungen, welche wir Körper nennen, sind zwar ganz verschiedene Wesen; aber diese Erscheinungen selbst, als blosse, auf des Subjekts (der Seele) Beschaffenheit beruhende Formen ihrer Anschauung, sind blosse Vorstellungen, und da lässt sich die Gemeinschaft zwischen Verstand und Sinnlichkeit in demselben Subjekte nach gewissen Gesetzen a priori wohl denken, und doch zugleich die nothwendige natürliche Abhängigkeit der letzteren von äusseren Dingen, ohne diese dem Idealismus preiszugeben. Von dieser Harmonie zwischen dem Verstande und der Sinnlichkeit, sofern sie Erkenntnisse von allgemeinen Naturgesetzen a priori möglich macht, hat die Kritik zum Grunde angegeben, dass ohne diese keine Erfahrung möglich ist, mithin die Gegenstände (weil sie theils, ihrer Anschauung nach, den formalen Bedingungen der Sinnlichkeit, theils, der Verknüpfung des Mannigfaltigen nach, den Prinzipien der Zusammenordnung in ein Bewusstsein, als Bedingung der Möglichkeit einer Erkenntniss derselben, gemäss sind,) von uns in die Einheit des Bewusstseins gar nicht aufgenommen werden und in die Erfahrung hineinkommen, mithin für uns nichts sein würden. Wir konnten aber doch keinen Grund angeben, warum wir gerade eine solche Art der Sinnlichkeit und eine solche Natur des Verstandes haben, durch deren Verbindung Erfahrung möglich wird; noch mehr, warum sie, als sonst völlig heterogene Erkenntnissquellen, zu der Möglichkeit eines Erfahrungserkenntnisses überhaupt, haupt-

sächlich aber (wie die Kritik der Urtheilskraft darauf aufmerksam machen wird,) zu der Möglichkeit einer Erfahrung von der Natur, unter ihren mannigfaltigen besonderen und blos empirischen Gesetzen, von denen uns der Verstand a priori nichts lehrt, doch so gut immer zusammenstimmen, als wenn die Natur für unsere Fassungskraft absichtlich eingerichtet wäre; dieses konnten wir nicht (und das kann auch Niemand) weiter erklären. Leibnitz nannte den Grund davon, vornehmlich in Ansehung des Erkenntnisses der Körper und unter diesen zuerst unseres eigenen, als Mittelgrundes dieser Beziehung, eine vorherbestimmte Harmonie, wodurch er augenscheinlich jene Uebereinstimmung wohl nicht erklärt hatte, auch nicht erklären wollte, sondern nur anzeigte, dass wir dadurch eine gewisse Zweckmässigkeit in der Anordnung der obersten Ursache, unserer selbst sowohl, als aller Dinge ausser uns, zu denken hätten, und diese zwar schon als in die Schöpfung gelegt (vorher bestimmt), aber nicht als Vorherbestimmung ausser einander befindlicher Dinge, sondern nur der Gemüthskräfte in uns, der Sinnlichkeit und des Verstandes, nach jeder ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit für einander, so wie die Kritik lehrt, dass sie zum Erkenntnisse der Dinge a priori im Gemüthe gegen einander in Verhältniss stehen müssen. Dass dieses seine wahre, obgleich nicht deutlich entwickelte Meinung gewesen sei, lässt sich daraus abnehmen, dass er jene vorherbestimmte Harmonie noch viel weiter, als auf die Uebereinstimmung zwischen Seele und Körper, nämlich noch auf die zwischen dem Reiche der Natur und dem Reiche der Gnaden (dem Reiche der Zwecke in Beziehung auf den Endzweck, d. i. den Menschen unter moralischen Gesetzen,) ausdehnt, wo eine Harmonie zwischen den Folgen aus unseren Naturbegriffen und denen aus dem Freiheitsbegriffe, mithin zweier ganz verschiedener Vermögen, unter ganz ungleichartigen Prinzipien in uns, und nicht zweierlei verschiedene ausser einander befindliche Dinge in Harmonie gedacht werden sollen, (wie es wirklich Moral erfordert,) die aber, wie die Kritik lehrt, schlechterdings nicht aus der Beschaffenheit der Weltwesen, sondern, als eine für uns wenigstens zufällige Uebereinstimmung, nur durch eine intelligente Weltursache kann begriffen werden.[10])

So möchte denn wohl die Kritik der reinen Vernunft die eigentliche Apologie für Leibnitz, selbst wider seine, ihn mit nicht ehrenden Lobsprüchen erhebenden Anhänger sein; wie sie es denn auch für verschiedene ältere Philosophen sein kann, die mancher Geschichtschreiber der Philosophie bei allem ihnen ertheilten Lobe doch lauter Unsinn reden lässt, dessen Absicht er nicht erräth, indem er den Schlüssel aller Auslegungen reiner Vernunftprodukte aus blossen Begriffen, die Kritik der Vernunft selbst (als die gemeinschaftliche Quelle für alle,) vernachlässigt und über dem Wortforschen dessen, was jene gesagt haben, dasjenige nicht sehen kann, was sie haben sagen wollen.

Verkündigung

des nahen

Abschlusses eines Tractats

zum

ewigen Frieden

in der Philosophie.

1796.

Erster Abschnitt.

Frohe Aussicht zum nahen ewigen Frieden.

Von der untersten Stufe der lebenden Natur des Menschen bis zu seiner höchsten, der Philosophie.

Chrysipp sagt in seiner stoischen Kraftsprache:*) „die Natur hat dem Schwein statt Salzes eine Seele beigegeben, damit es nicht verfaule.“ Das ist nun die unterste Stufe der Natur des Menschen vor aller Kultur, nämlich der blos thierische Instinkt. — Es ist aber, als ob der Philosoph hier einen Wahrsagerblick in die physiologischen Systeme unserer Zeit geworfen habe; nur dass man jetzt, statt des Worts Seele, das der Lebenskraft zu brauchen beliebt hat, (woran man auch Recht thut; weil von einer Wirkung gar wohl auf die Kraft, die sie hervorbringt, aber nicht sofort auf eine, besonders zu dieser Art Wirkung geeignete Substanz geschlossen werden kann,) das Leben aber in der Einwirkung reizender Kräfte (dem Lebensreiz) und dem Vermögen auf reizende Kräfte zurückzuwirken (dem Lebensvermögen) setzt, und denjenigen Menschen gesund nennt, in welchem ein proportionirlicher Reiz weder eine übermässige, noch eine gar zu geringe Wirkung hervorbringt; indem widrigenfalls die animalische Operation der Natur in eine chemische übergehen werde, welche Fäulniss zur Folge hat, so dass nicht (wie man sonst glaubte,)

*) Cicero de nat. deor. lib. 2, sect. 160.



die Fäulniss aus und nach dem Tode, sondern der Tod aus der vorhergehenden Fäulniss erfolgen müsse. — Hier wird nun die Natur im Menschen noch vor seiner Menschheit, also in ihrer Allgemeinheit, so wie sie im Thier thätig ist, nur um Kräfte zu entwickeln, die nachher der Mensch nach Freiheitsgesetzen anwenden kann, vorgestellt; diese Thätigkeit aber und ihre Erregung ist nicht praktisch, sondern nur noch mechanisch.

A.

Von den physischen Ursachen der Philosophie des Menschen.

Abgesehen von der den Menschen vor allen anderen Thieren auszeichnenden Eigenschaft des Selbstbewusstseins, welcher wegen er ein vernünftiges Thier ist, (dem auch, wegen der Einheit des Bewusstseins nur eine Seele beigelegt werden kann,) so wird der Hang, sich dieses Vermögens zum Vernünfteln zu bedienen, nachgerade methodisch, und zwar blos durch Begriffe zu vernünfteln, d. i. zu philosophiren; darauf sich auch polemisch mit seiner Philosophie an Anderen zu reiben, d. i. zu disputiren, und weil das nicht leicht ohne Affekt geschieht, zu Gunsten seiner Philosophie zu zanken, zuletzt in Masse gegen einander (Schule gegen Schule, als Heer gegen Heer) vereinigt, offenen Krieg zu führen; — dieser Hang, sage ich, oder vielmehr Drang, wird als eine von den wohlthätigen und weisen Veranstaltungen der Natur angesehen werden müssen, wodurch sie das grosse Unglück, lebendigen Leibes zu verfaulen, von den Menschen abzuwenden sucht.

Von der physischen Wirkung der Philosophie.

Sie ist die Gesundheit (*status salubritatis*) der Vernunft, als Wirkung der Philosophie. — Da aber die menschliche Gesundheit (nach dem Obigen) ein unaufhörliches Erkranken und Wiedergenesen ist, so ist es mit der blossen Diät der praktischen Vernunft (etwa einer

Gymnastik derselben,) noch nicht abgemacht, um das Gleichgewicht, welches Gesundheit heisst und auf einer Haaresspitze schwebt, zu erhalten; sondern die Philosophie muss (therapeutisch) als Arzeneimittel *(materia medica)* wirken, zu dessen Gebrauch dann Dispensatorien und Aerzte (welche letztere aber auch allein diesen Gebrauch zu verordnen berechtigt sind,) erfordert werden: wobei die Polizei darauf wachsam sein muss, dass zunftgerechte Aerzte und nicht blosse Liebhaber sich anmassen anzurathen, welche Philosophie man studiren solle, und so in einer Kunst, von der sie nicht die ersten Elemente kennen, Pfuscherei treiben.

Ein Beispiel von der Kraft der Philosophie, als Arzeneimittels, gab der stoische Philosoph Posidonius durch ein an seiner eigenen Person gemachtes Experiment in Gegenwart des grossen Pompejus (Cicero, Tusc. quaest. lib. 2. sect. 61), indem er durch lebhafte Bestreitung der Epikurischen Schule einen heftigen Anfall der Gicht überwältigte, sie in die Füsse herabdemonstrirte, nicht zu Herz und Kopf hingelangen liess, und so von der unmittelbaren physischen Wirkung der Philosophie, welche die Natur durch sie beabsichtigt (die leibliche Gesundheit), den Beweis gab, indem er über den Satz deklamirte, dass der Schmerz nichts Böses sei.*)

---

*) Im Lateinischen lässt sich die Zweideutigkeit in den Ausdrücken: das Uebel *(malum)* und das Böse *(pravum)* leichter, als im Griechischen verhüten. — In Ansehung des Wohlseins und der Uebel (der Schmerzen) steht der Mensch (so wie alle Sinnenwesen) unter dem Gesetz der Natur, und ist blos leidend; in Ansehung des Bösen (und Guten) unter dem Gesetz der Freiheit. Jenes enthält das, was der Mensch leidet; dieses, was er freiwillig thut. — In Ansehung des Schicksals ist der Unterschied zwischen rechts und links *(fato vel dextro vel sinistro)* ein blosser Unterschied im äusseren Verhältniss des Menschen. In Ansehung seiner Freiheit aber und dem Verhältniss des Gesetzes zu seinen Neigungen ist es ein Unterschied im Inneren desselben. — Im ersteren Fall wird das Gerade dem Schiefen *(rectum obliquo)*, im zweiten das Gerade dem Krummen, Verkrüppelten *(rectum pravo s. varo, obtorto)* entgegengesetzt.

Dass der Lateiner ein unglückliches Ereigniss auf die linke Seite stellt, mag wohl daher kommen, weil man mit der linken

Von dem Schein der Unvereinbarkeit der Philosophie mit dem beharrlichen Friedenszustande derselben.

Der Dogmatismus (z. B. der Wolf'schen Schule) ist ein Polster zum Einschlafen und das Ende aller Belebung, welche letztere gerade das Wohlthätige der Philosophie ist. — Der Skepticismus, welcher, wenn er vollendet daliegt, das gerade Widerspiel des ersteren ausmacht, hat nichts, womit er auf die regsame Vernunft Einfluss ausüben kann; weil er alles ungebraucht zur Seite legt. — Der Moderatismus, welcher auf die Halbscheid ausgeht, in der subjektiven Wahrscheinlichkeit den Stein der Weisen zu finden meint und durch Anhäufung vieler isolirten Gründe (deren keiner für sich beweisend ist,) den Mangel des zureichenden Grundes zu ersetzen wähnt, ist gar keine Philosophie; und mit diesem Arzeneimittel (der Doxologie) ist es, wie mit Pesttropfen oder dem Venedigschen Theriak bewandt: dass sie wegen des gar zu vielen Guten, was in ihnen rechts und links aufgegriffen wird, zu nichts gut sind.

Von der wirklichen Vereinbarkeit der kritischen Philosophie mit einem beharrlichen Friedenszustande derselben.

Kritische Philosophie ist diejenige, welche nicht mit den Versuchen, Systeme zu bauen oder zu stürzen, oder gar nur (wie der Moderatismus) ein Dach ohne Haus zum gelegentlichen Unterkommen auf Stützen zu stellen, sondern von der Untersuchung der Vermögen der mensch-

---

Hand nicht so gewandt ist, einen Angriff abzuwehren, als mit der rechten. Dass aber bei den Augurien, wenn der Auspex sein Gesicht dem sogenannten Tempel (in Süden) zugekehrt hatte, er den Blitzstrahl, der zur Linken geschah, für glücklich ausgab, scheint zum Grunde zu haben, dass der Donnergott, der dem Auspex gegenüber gedacht wurde, seinen Blitz alsdann in der Rechten führt.

lichen Vernunft, (in welcher Absicht es auch sei,) Eroberung zu machen anfängt und nicht so ins Blaue hinein vernünftelt, wenn von Philosophemen die Rede ist, die ihre Belege in keiner möglichen Erfahrung haben können. — Nun giebt es doch etwas in der menschlichen Vernunft, was uns durch keine Erfahrung bekannt werden kann und doch seine Realität und Wahrheit in Wirkungen beweist, die in der Erfahrung dargestellt, also auch (und zwar nach einem Prinzip a priori) schlechterdings können geboten werden. Dieses ist der Begriff der Freiheit, und das von dieser abstammende Gesetz des kategorischen, d. i. schlechthin gebietenden Imperativs. — Durch dieses bekommen Ideen, die für die blos spekulative Vernunft völlig leer sein würden, ob wir gleich durch diese zu ihnen, als Erkenntnissgründen unseres Endzwecks, unvermeidlich hingewiesen werden, eine obzwar nur moralisch-praktische Realität: nämlich uns so zu verhalten, als ob ihre Gegenstände (Gott und Unsterblichkeit), die man also in jener (praktischer) Rücksicht postuliren darf, gegeben wären.

Diese Philosophie, welche ein immer (gegen die, welche verkehrter Weise Erscheinungen mit Sachen an sich selbst verwechseln,) bewaffneter, eben dadurch auch die Vernunftthätigkeit unaufhörlich begleitender Zustand ist, eröffnet die Aussicht zu einem ewigen Frieden unter den Philosophen, durch die Ohnmacht der theoretischen Beweise des Gegentheils einerseits, und durch die Stärke der praktischen Gründe der Annehmung ihrer Prinzipien andererseits; zu einem Frieden, der überdem noch den Vorzug hat, die Kräfte des durch Angriffe in scheinbare Gefahr gesetzten Subjekts immer rege zu erhalten, und so auch die Absicht der Natur, zu continuirlicher Belebung desselben und Abwehrung des Todesschlafs, durch Philosophie zu befördern.

Aus diesem Gesichtspunkt betrachtet, muss man den Ausspruch eines nicht blos in seinem eigentlichen (dem mathematischen) Fache, sondern auch in vielen anderen, vorzüglichen, mit einem thatenreichen, immer noch blühen-

den Alter gekrönten Mannes nicht für den eines Unglücksboten, sondern als einen Glückwunsch auslegen, wenn er den Philosophen einen über vermeinte Lerbeern gemächlich ruhenden Frieden gänzlich abspricht;*) indem ein solcher freilich die Kräfte nur erschlaffen und den Zweck der Natur in Absicht der Philosophie, als fortwährenden Belebungsmittels zum Endzweck der Menschheit, nur vereiteln würde; wogegen die streitbare Verfassung noch kein Krieg ist, sondern diesen vielmehr durch ein entschiedenes Uebergewicht der praktischen Gründe über die Gegengründe zurückhalten und so den Frieden sichern kann und soll. [1])

B.

Hyperphysische Grundlage des Lebens des Menschen zum Behuf einer Philosophie desselben.

Vermittelst der Vernunft ist der Seele des Menschen ein Geist (*mens, νοῦς*) beigegeben, damit er nicht ein blos dem Mechanismus der Natur und ihren technisch-praktischen, sondern auch ein der Spontaneität der Freiheit und ihren moralisch-praktischen Gesetzen angemessenes Leben führe. Dieses Lebensprinzip gründet sich nicht auf Begriffen des Sinnlichen, welche insgesammt zuvörderst (vor allem praktischen Vernunftgebrauch) Wissenschaft, d. i. theoretisches Erkenntniss voraussetzen, sondern es geht zunächst und unmittelbar von einer Idee des Uebersinnlichen aus, nämlich der Freiheit, und vom moralischen kategorischen Imperativ, welcher diese uns allererst kund macht; und begründet so eine Philosophie, deren Lehre nicht etwa (wie Mathematik) ein gutes Instrument (Werkzeug zu beliebigen Zwecken), mithin blosses Mittel, sondern die sich zum Grundsatze zu machen an sich selbst Pflicht ist.

---

*) Auf ewig ist der Krieg vermieden,
Befolgt man, was der Weise spricht;
Dann halten alle Menschen Frieden,
Allein die Philosophen nicht. Kästner.

Was ist Philosophie, als Lehre, die unter allen Wissenschaften das grösste Bedürfniss der Menschen ausmacht?

Sie ist das, was schon ihr Name anzeigt: Weisheitsforschung. Weisheit aber ist die Zusammenstimmung des Willens zum Endzweck (dem höchsten Gut); und da dieser, sofern er erreichbar ist, auch Pflicht ist, und umgekehrt, wenn er Pflicht ist, auch erreichbar sein muss, ein solches Gesetz der Handlungen aber moralisch heisst: so wird Weisheit für den Menschen nichts Anderes, als das innere Prinzip des Willens der Befolgung moralischer Gesetze sein, welcherlei Art auch der Gegenstand desselben sein mag; der aber jederzeit übersinnlich sein wird, weil ein durch einen empirischen Gegenstand bestimmter Wille wohl eine technisch-praktische Befolgung einer Regel, aber keine Pflicht (die ein nichtphysisches Verhältniss ist,) begründen kann.

Von den übersinnlichen Gegenständen unserer Erkenntniss.

Sie sind Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. — 1) Gott, als das allverpflichtende Wesen; 2) Freiheit, als Vermögen des Menschen, die Befolgung seiner Pflichten (gleich als göttlicher Gebote) gegen alle Macht der Natur zu behaupten; 3) Unsterblichkeit, als ein Zustand, in welchem dem Menschen sein Wohl oder Weh in Verhältniss auf seinen moralischen Werth zu Theil werden soll. — Man sieht, dass sie zusammen gleichsam in der Verkettung der drei Sätze eines zurechnenden Vernunftschlusses stehen; und da ihnen, eben darum, weil sie Ideen des Uebersinnlichen sind, keine objektive Realität in theoretischer Rücksicht gegeben werden kann, so wird, wenn ihnen gleichwohl eine solche verschafft werden soll, sie ihnen nur in praktischer Rücksicht, als Postulaten*) der moralisch-praktischen Vernunft, zugestanden werden können.

*) Postulat ist ein a priori gegebener, keiner Erklärung seiner Möglichkeit (mithin auch keines Beweises) fähiger, prak-

Unter diesen Ideen führt also die mittlere, nämlich die der **Freiheit**, weil die Existenz derselben in dem kategorischen Imperativ enthalten ist, der keinem Zweifel Raum lässt, die zwei übrigen in ihrem Gefolge bei sich; indem er das oberste Prinzip der **Weisheit**, folglich auch den Endzweck des vollkommensten Willens (die höchste mit der Moralität zusammenstimmende Glückseligkeit,) voraussetzend, blos die Bedingungen enthält, unter welchen allein diesem Genüge geschehen kann. Denn das Wesen, welches die proportionirte Austheilung allein zu vollziehen vermag, ist Gott; und der Zustand, in welchem diese Vollziehung an vernünftigen Weltwesen allein jenem Endzweck völlig angemessen verrichtet werden kann, die Annahme einer schon in ihrer Natur begründeten Fortdauer des Lebens, d. i. die **Unsterblichkeit**. Denn wäre die Fortdauer des Lebens darin nicht begründet, so würde sie nur **Hoffnung** eines künftigen, nicht aber ein durch Vernunft (im Gefolge des moralischen Imperativs) nothwendig vorauszusetzendes künftiges Leben bedeuten.

Resultat.

Es ist also blosser Missverstand, oder Verwechselung moralisch-praktischer Prinzipien der Sittlichkeit mit theoretischen, unter denen nur die ersteren in Ansehung des Uebersinnlichen **Erkenntniss** verschaffen können, wenn noch ein Streit über das, was Philosophie als Weisheitslehre sagt, erhoben wird; und man kann von dieser, weil wider sie nichts Erhebliches mehr eingewandt wird und werden kann, mit gutem Grunde

den nahen Abschluss eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie verkündigen. [2])

---

tischer Imperativ. Man postulirt also nicht Sachen, oder überhaupt das Dasein irgend eines Gegenstandes, sondern nur eine Maxime (Regel) der Handlung eines Subjekts. — Wenn es nun Pflicht ist, zu einem gewissen Zweck (dem höchsten Gut) hinzuwirken, so muss ich auch berechtigt sein, anzunehmen: dass die Bedingungen da sind, unter denen allein diese Leistung der Pflicht möglich ist, obzwar dieselben übersinnlich sind, und wir (in theoretischer Rücksicht) kein Erkenntniss derselben zu erlangen vermögend sind.

Zweiter Abschnitt.

Bedenkliche Aussicht zum nahen ewigen Frieden in der Philosophie.

Herr Schlosser, ein Mann von grossem Schriftstellertalent und einer (wie man zu glauben Ursache hat,) für die Beförderung des Guten gestimmten Denkungsart, tritt, um sich von der zwangsmässigen, unter Auctorität stehenden Gesetzverwaltung in einer doch nicht unthätigen Musse zu erholen, unerwarteter Weise auf den Kampfplatz der Metaphysik; wo es der Händel mit Bitterkeit weit mehr giebt, als in dem Felde, das er eben verlassen hatte. — Die kritische Philosophie, die er zu kennen glaubt, ob er zwar nur die letzten, aus ihr hervorgehenden Resultate angesehen hat, und die er, weil er die Schritte, die dahin führen, nicht mit sorgfältigem Fleisse durchgegangen war, nothwendig missverstehen musste, empörte ihn, und so ward er flugs Lehrer „eines jungen Mannes, der (seiner Sage nach) die kritische Philosophie studiren wollte," ohne selbst vorher die Schule gemacht zu haben, um diesem ja davon abzurathen.

Es ist ihm nur darum zu thun, die Kritik der reinen Vernunft wo möglich aus dem Wege zu räumen. Sein Rath ist, wie die Versicherung jener guten Freunde, die den Schafen antrugen: wenn diese nur die Hunde abschaffen wollten, mit ihnen wie Brüder in beständigem Frieden zu leben. — Wenn der Lehrling diesem Rathe Gehör giebt, so ist er ein Spielzeug in der Hand des Meisters, „seinen Geschmack (wie dieser sagt,) durch die Schriftsteller des Alterthums (in der Ueberredungskunst, durch subjektive Gründe des Beifalls, statt Ueberzeugungsmethode, durch objektive) fest zu machen." Dann ist er sicher: jener werde sich Wahrheitsschein (*verisimilitudo*) für Wahrscheinlichkeit (*probabilitas*), und diese

in Urtheilen, die schlechterdings nur a priori aus der Vernunft hervorgehen können, sich für Gewissheit aufheften lassen. „Die rauhe barbarische Sprache der kritischen Philosophie“ wird ihm nicht behagen: da doch vielmehr ein schöngeisterischer Ausdruck, in die Elementarphilosophie getragen, daselbst für barbarisch angesehen werden muss. — Er bejammert es, dass, „allen Ahnungen, Ausblicken aufs Uebersinnliche, jedem Genius der Dichtkunst die Flügel abgeschnitten werden sollen,“ (wenn es die Philosophie angeht!)

Die Philosophie in demjenigen Theile, der die Wissenslehre enthält (in dem theoretischen), und der, ob sie zwar grösstentheils auf Beschränkung der Anmassungen im theoretischen Erkenntniss gerichtet ist, doch schlechterdings nicht vorbeigegangen werden kann, sieht sich in ihrem praktischen ebensowohl genöthigt, zu einer Metaphysik (der Sitten), als einem Inbegriff blos formaler Prinzipien des Freiheitsbegriffs, zurückzugehen, ehe noch vom Zweck der Handlungen (der Materie des Wollens) die Frage ist. — Unser antikritischer Philosoph überspringt diese Stufe, oder er verkennt sie vielmehr so gänzlich, dass er den Grundsatz, welcher zum Probirstein aller Befugniss dienen kann: handle nach einer Maxime, von der du zugleich wollen kannst, sie solle ein allgemeines Gesetz werden, völlig missversteht, und ihm eine Bedeutung giebt, welche ihn auf empirische Bedingungen einschränkt und so zu einem Kanon der reinen moralisch-praktischen Vernunft (dergleichen es doch einen geben muss,) untauglich macht; wodurch er sich in ein ganz anderes Feld wirft, als wohin jener Kanon ihn hinweist, und abenteuerliche Folgerungen herausbringt.

Es ist aber offenbar, dass hier nicht von einem Prinzip des Gebrauchs der Mittel zu einem gewissen Zweck (denn alsdann wäre es ein pragmatisches, nicht ein moralisches Prinzip,) die Rede sei; dass nicht, wenn die Maxime meines Willens, zum allgemeinen Gesetz gemacht, der Maxime des Willens eines Anderen, sondern wenn sie sich selbst widerspricht, (welches ich aus dem blossen Begriffe, a priori, ohne alle Erfahrungsverhältnisse, z. B. „ob Gütergleichheit oder ob Eigenthum in meine Maxime aufgenommen werde?“ nach dem Satz des

Widerspruchs beurtheilen kann,) dieses ein unfehlbares Kennzeichen der moralischen Unmöglichkeit der Handlung sei. — Blosse Unkunde, vielleicht auch etwas böser Hang zur Chicane konnte diesen Angriff hervorbringen, welcher indess der

Verkündigung eines ewigen Friedens in der Philosophie

nicht Abbruch thun kann. Denn ein Friedensbund, der so beschaffen ist, dass, wenn man sich einander nur versteht, er auch sofort (ohne Capitulation) geschlossen ist, kann auch für geschlossen, wenigstens dem Abschluss nahe angekündigt werden.

Wenn auch Philosophie blos als Weisheitslehre (was auch ihre eigentliche Bedeutung ist,) vorgestellt wird, so kann sie doch auch als Lehre des Wissens nicht übergangen werden; sofern dieses (theoretische) Erkenntniss die Elementarbegriffe enthält, deren sich die reine Vernunft bedient; gesetzt, es geschähe auch nur, um dieser ihre Schranken vor Augen zu legen. Es kann nun kaum die Frage von der Philosophie in der ersteren Bedeutung sein: ob man frei und offen gestehen solle, was und woher man das in der That von ihrem Gegenstande (dem sinnlichen und übersinnlichen) wirklich wisse, oder in praktischer Rücksicht (weil die Annehmung desselben dem Endzweck der Vernunft beförderlich ist,) nur voraussetze?

Es kann sein, dass nicht alles wahr ist, was ein Mensch dafür hält, (denn er kann irren;) aber in allem, was er sagt, muss er wahrhaft sein, (er soll nicht täuschen;) es mag nun sein, dass sein Bekenntniss blos innerlich (vor Gott) oder auch ein äusseres sei. — Die Uebertretung dieser Pflicht der Wahrhaftigkeit heisst die Lüge; weshalb es äussere, aber auch eine innere Lüge geben kann: so dass beide zusammen vereinigt, oder auch einander widersprechend sich ereignen können.

Eine Lüge aber, sie mag innerlich oder äusserlich sein ist zwiefacher Art: 1) wenn man das für wahr ausgiebt, dessen man sich doch als unwahr bewusst ist, 2) wenn man etwas für gewiss ausgiebt, wovon man sich doch bewusst ist, subjektiv ungewiss zu sein.

Die Lüge („vom Vater der Lügen, durch den alles Böse in die Welt gekommen ist,“) ist der eigentliche faule Fleck in der menschlichen Natur; so sehr auch zugleich der Ton der Wahrhaftigkeit (nach dem Beispiel mancher chinesischen Krämer, die über ihre Laden die Aufschrift mit goldenen Buchstaben setzen: „allhier betrügt man nicht,“) vornehmlich in dem, was das Uebersinnliche betrifft, der gewöhnliche Ton ist. — Das Gebot: du sollst (und wenn es auch in der frömmsten Absicht wäre,) nicht lügen, zum Grundsatz in die Philosophie, als eine Weisheitslehre innigst aufgenommen, würde allein den ewigen Frieden in ihr nicht nur bewirken, sondern auch in alle Zukunft sichern können. [3])

Immanuel Kant

über

die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin

für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage:

Welches sind die wirklichen Fortschritte,

die

die Metaphysik

seit Leibnitz's und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?

Herausgegeben

von

D. Friedrich Theodor Rink.

1804.

Die Veranlassung dieser Schrift liegt am Tage, ich kann mich dessen also überheben, hier weitläufiger davon zu reden. Die Preisfrage, von der sie handelt, machte, als sie bekannt wurde, mit Recht einiges Aufsehen. Drei verdiente Männer, die Herren Schwab, Reinhold und Abicht, trugen den Preis davon, und ihre hieher gehörigen Aufsätze sind bereits seit dem Jahre 1796 in den Händen des Publikums. Wie sie meistens, ein jeder seinen eigenen Gang, bei der Untersuchung einschlugen: so ist auch Kant seinen eigenthümlichen, und zwar den verschiedensten Weg gegangen, den einzigen indessen, von dem sich voraussehen liess, dass, wenn er diese Preisfrage zum Gegenstande seiner Beantwortung nehmen sollte, er ihn wählen würde.

Drei Handschriften dieses Aufsatzes sind vorhanden, aber keine derselben, was zu bedauern ist, vollständig. Aus der einen war ich daher genöthigt, die erste Hälfte dieser Schrift, bis zum Ende des ersten Stadiums herzunehmen; die andere lieferte mir die letzte Hälfte, vom Anfange des zweiten Stadiums bis zum Ende des Aufsatzes. Da jede Handschrift eine andre Bearbeitung des gegebenen Stoffes, und zwar mit kleinen Abweichungen enthält; so kann es nicht fehlen, dass nicht hin und wieder ein gewisser Mangel an Einheit und Zusammenstimmung in der Behandlung fühlbar werden sollte, der sich unter diesen Umständen indessen unmöglich ganz beseitigen liess. Die dritte Abschrift ist in gewisser Weise die vollendetste, enthält aber nur den ersten Anfang des Ganzen. Sollte die eben erwähnte Inconvenienz nicht noch grösser werden, durch eine gezwungene Zusammenschmelzung mehrerer Bearbeitungen; so blieb mir nichts Anderes übrig, als den Inhalt jener dritten Abschrift in der Beilage abdrucken zu lassen, oder ihn ganz zu unterdrücken. Das Letztere

schien mir eine zu eigenmächtige Beeinträchtigung der Erwartungen aller Freunde der kritischen Philosophie, daher ich denn den ersten Ausweg wählte. Auch giebt die Beilage noch einige Anmerkungen Kant's, die sich am Rande der Manuscripte befinden, und den Anfang des zweiten Stadiums, aus der von mir so genannten ersten Handschrift.

Doch selbst in dem, was die beiden erstgenannten Handschriften enthalten, giebt es einige Lücken, die Kant wahrscheinlich, wie er das gar oft that, auf beigelegten, aber verloren gegangenen Zetteln mochte ergänzt haben; ich habe sie an einigen Stellen durch eingeschobene Sternchen * * bezeichnet.

Soviel glaubte ich über meine Anordnung dieser Papiere sagen zu müssen, um den Beurtheiler dieser Schrift in den richtigen Gesichtspunkt zu derselben zu stellen. Sie anzupreisen, oder auch nur ihr Gutes, selbst in dieser mangelhaften Gestalt, hervorzuheben, dessen bedarf es von meiner Seite nicht. Hat doch, wie ich so eben erfahre, Kant die grosse Rolle seines Lebens beendigt. Es lässt sich erwarten, dass nun auch der Groll, den seine Geistesüberlegenheit hier oder da unschuldiger Weise veranlasste, einschlummere, und vollkommnere Unparteilichkeit gewissenhafter seine wesentlichen Verdienste würdigen werde. 1)

Zur Jubilate-Messe des Jahres 1804.

Rink.

Die Königliche Akademie der Wissenschaften verlangt die Fortschritte eines Theiles der Philosophie, in einem Theile des gelehrten Europa, und auch für einen Theil des laufenden Jahrhunderts aufzuzählen.

Das scheint eine leicht zu lösende Aufgabe zu sein, denn sie betrifft nur die Geschichte, und wie die Fortschritte der Astronomie und Chemie, als empirische Wissenschaften, schon ihre Geschichtschreiber gefunden haben, die aber der mathematischen Analysis, oder der reinen Mechanik, die in demselben Lande, in derselben Zeit gemacht worden, die ihrigen, wenn man will, auch bald finden werden: so scheint es mit der Wissenschaft, wovon hier die Rede ist, ebensowenig Schwierigkeit zu haben. —

Aber diese Wissenschaft ist Metaphysik, und das ändert die Sache ganz und gar. Dies ist ein uferloses Meer, in welchem der Fortschritt keine Spur hinterlässt, und dessen Horizont kein sichtbares Ziel enthält, an dem, um wie viel man sich ihm genähert habe, wahrgenommen werden könnte. — In Ansehung dieser Wissenschaft, welche selbst fast immer nur in der Idee gewesen ist, ist die vorgelegte Aufgabe sehr schwer, fast nur an der Möglichkeit der Auflösung derselben zu verzweifeln, und sollte sie auch gelingen, so vermehrt noch die vorgeschriebene Bedingung, die Fortschritte, welche sie gemacht hat, in einer kurzen Rede vor Augen zu stellen, diese Schwierigkeit. Denn Metaphysik ist ihrem Wesen und ihrer Endabsicht nach ein vollendetes Ganze; entweder Nichts, oder Alles, was zu ihrem Endzweck erforderlich ist; kann also nicht, wie etwa Mathematik oder empirische Naturwissenschaft, die ohne Ende immer fortschreiten, fragmentarisch abgehandelt werden. — Wir wollen es gleichwohl versuchen.

Die erste und nothwendigste Frage ist wohl: was die Vernunft eigentlich mit der Metaphysik will? welchen Endzweck sie mit ihrer Bearbeitung vor Augen habe? denn gross, vielleicht der grösseste, ja, alleinige Endzweck, den die Vernunft in ihrer Spekulation je beabsichtigen kann, weil alle Menschen, mehr oder weniger, daran Theil nehmen, und nicht zu begreifen ist, warum bei der sich immer zeigenden Fruchtlosigkeit ihrer Bemühungen in diesem Felde, es doch umsonst war, ihnen zuzurufen: sie sollten doch endlich einmal aufhören, diesen Stein des Sisyphus immer zu wälzen, wäre das Interesse, welches die Vernunft daran nimmt, nicht das innigste, was man haben kann.

Dieser Endzweck, auf den die ganze Metaphysik angelegt ist, ist leicht zu entdecken, und kann in dieser Rücksicht eine Definition derselben begründen: „sie ist die Wissenschaft, von der Erkenntniss des Sinnlichen zu der des Uebersinnlichen durch die Vernunft fortzuschreiten.“

Zu dem Sinnlichen aber zählen wir nicht blos das, dessen Vorstellung im Verhältniss zu den Sinnen, sondern auch zum Verstande betrachtet wird, wenn nur die reinen Begriffe desselben, in ihrer Anwendung auf Gegenstände der Sinne, mithin zum Behuf einer möglichen Erfahrung gedacht werden; also kann das Nichtsinnliche, z. B. der Begriff der Ursache, welcher im Verstande seinen Sitz und Ursprung hat, doch, was das Erkenntniss eines Gegenstandes durch denselben betrifft, noch zum Felde des Sinnlichen, nämlich der Objekte der Sinnen gehörig genannt werden. —

Die Ontologie ist diejenige Wissenschaft (als Theil der Metaphysik), welche ein System aller Verstandesbegriffe und Grundsätze, aber nur sofern sie auf Gegenstände gehen, welche den Sinnen gegeben und also durch Erfahrung belegt werden können, ausmacht. Sie berührt nicht das Uebersinnliche, welches doch der Endzweck der Metaphysik ist, gehört also zu dieser nur als Propädeutik, als die Halle oder der Vorhof der eigentlichen Metaphysik, und wird Transscendental-Philosophie genannt, weil sie die Bedingungen und ersten Elemente aller unserer Erkenntniss a priori enthält.

In ihr ist seit Aristoteles Zeiten nicht viel Fort-

schreitens gewesen. Denn sie ist, so wie eine Grammatik die Auflösung einer Sprachform in ihre Elementarregeln, oder die Logik eine solche von der Denkform ist, eine Auflösung der Erkenntniss in die Begriffe, die a priori im Verstand liegen und in der Erfahrung ihren Gebrauch haben; — ein System, dessen mühsamer Bearbeitung man gar wohl überhoben sein kann, wenn man nur die Regeln des richtigen Gebrauchs dieser Begriffe und Grundsätze zum Behuf der Erfahrungserkenntniss beabsichtigt, weil die Erfahrung ihn immer bestätigt oder berichtigt, welches nicht geschieht, wenn man vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen fortzuschreiten Vorhabens ist, zu welcher Absicht dann freilich die Ausmessung des Verstandesvermögens und seiner Prinzipien mit Ausführlichkeit und Sorgfalt geschehen muss, um zu wissen, von wo an die Vernunft, und mit welchem Stecken und Stabe von den Erfahrungsgegenständen zu denen, die es nicht sind, ihren Ueberschritt wagen könne.

Für die Ontologie hat nun der berühmte Wolf durch die Klarheit und Bestimmtheit in Zergliederung jenes Vermögens, aber nicht zur Erweiterung der Erkenntniss in derselben, weil der Stoff erschöpft war, unstreitige Verdienste.

Die obige Definition aber, welche nur anzeigt, was man mit der Metaphysik will, nicht aber, was in ihr zu thun sei, würde sie nur als eine zur Philosophie in der eigenthümlichen Bedeutung des Wortes, d. i. zur Weisheitslehre gehörige Unterweisung von andern Lehren auszeichnen, und dem schlechterdings nothwendigen praktischen Gebrauch der Vernunft keine Prinzipien vorschreiben, welches nur eine indirekte Beziehung der Metaphysik ist, unter der man eine scholastische Wissenschaft und System von gewissen theoretischen Erkenntnissen a priori versteht, welche man sich unmittelbar zum Geschäfte macht. Daher wird die Erklärung der Metaphysik nach dem Begriff der Schule sein: — sie ist das System aller Prinzipien der reinen theoretischen Vernunfterkenntniss durch Begriffe; oder kurz gesagt: sie ist das System der reinen theoretischen Philosophie.

Sie enthält also keine praktischen Lehren der reinen Vernunft, aber doch die theoretischen, die dieser ihrer Möglichkeit zum Grunde liegen. Sie enthält nicht mathe-

matische Sätze, d. i. solche, welche durch die Konstruktion der Begriffe Vernunfterkenntniss hervorbringen, aber die Prinzipien der Möglichkeit einer Mathematik überhaupt. Unter Vernunft aber wird in dieser Definition nur das Vermögen der Erkenntniss a priori, d. i. die nicht empirisch ist, verstanden.

Um nun einen Maassstab zu dem zu haben, was neuerdings in der Metaphysik geschehen ist, muss man dasjenige, was in ihr von jeher gethan worden, beides aber mit dem vergleichen, was darin hätte gethan werden sollen. — Wir werden aber den überlegten vorsätzlichen Rückgang nach Maximen der Denkungsart mit zum Fortschreiten, d. i. als einen negativen Fortgang in Anschlag bringen können, weil dadurch, wenn es auch nur die Aufhebung eines eingewurzelten, sich in seinen Folgen weit verbreitenden Irrthums wäre, doch etwas zum Besten der Metaphysik bewirkt worden, so wie von dem, der vom rechten Wege abgekommen ist, und zu der Stelle, von der er ausging, zurückkehrt, um seinen Kompass zur Hand zu nehmen, zum wenigsten gerühmt wird, dass er nicht auf dem unrechten Wege zu wandern fortgefahren, noch auch stillgestanden, sondern sich wieder an den Punkt seines Ausganges gestellt hat, um sich zu orientiren.

Die ersten und ältesten Schritte in der Metaphysik wurden nicht etwa als bedenkliche Versuche blos gewagt, sondern geschahen mit völliger Zuversicht, ohne vorher über die Möglichkeit der Erkenntnisse a priori sorgsame Untersuchungen anzustellen. Was war die Ursache von diesem Vertrauen der Vernunft zu sich selbst? Das vermeinte Gelingen. Denn in der Mathematik gelang es der Vernunft, die Beschaffenheit der Dinge a priori zu erkennen, über alle Erwartung der Philosophen vortrefflich; warum sollte es nicht eben so gut in der Philosophie gelingen? Dass die Mathematik auf dem Boden des Sinnlichen wandelt, da die Vernunft selbst auf ihm Begriffe konstruiren, d. i. a priori in der Anschauung darstellen und so die Gegenstände a priori erkennen kann, die Philosophie hingegen eine Erweiterung der Erkenntniss der Vernunft durch blosse Begriffe, wo man seinen Gegenstand, nicht so wie dort, vor sich hinstellen kann, sondern die uns gleichsam in der Luft vorschweben, unternimmt, fiel den Metaphysikern nicht ein, als einen himmel-

weiten Unterschied, in Ansehung der Möglichkeit der Erkenntniss a priori, zur wichtigen Aufgabe zu machen. Genug, Erweiterung der Erkenntniss a priori, auch ausser der Mathematik, durch blosse Begriffe, und dass sie Wahrheit enthalte, beweiset sich durch die Uebereinstimmung solcher Urtheile und Grundsätze mit der Erfahrung.

Ob nun zwar das Uebersinnliche, worauf doch der Endzweck der Vernunft in der Metaphysik gerichtet ist, für die theoretische Erkenntniss eigentlich gar keinen Boden hat, so wanderten die Metaphysiker doch an dem Leitfaden ihrer ontologischen Prinzipien, die freilich wohl eines Ursprunges a priori sind, aber nur für Gegenstände der Erfahrung gelten, getrost fort, und obzwar die vermeinte Erwerbung überschwenglicher Einsichten auf diesem Wege durch keine Erfahrung bestätigt werden konnte, so konnte sie doch eben darum, weil sie das Uebersinnliche betrifft, auch durch keine Erfahrung widerlegt werden; nur musste man sich wohl in Acht nehmen, in seine Urtheile keinen Widerspruch mit sich selbst einlaufen zu lassen, welches sich auch gar wohl thun lässt, obgleich diese Urtheile, und die ihnen unterliegenden Begriffe übrigens ganz leer sein mögen.

Dieser Gang der Dogmatiker von noch älterer Zeit, als der des Plato und Aristoteles, selbst die eines Leibnitz und Wolf mit eingeschlossen, ist, wenngleich nicht der rechte, doch der natürlichste nach dem Zweck der Vernunft und der scheinbaren Ueberredung, dass alles, was die Vernunft nach der Analogie ihres Verfahrens, womit es ihr gelang, vornimmt, ihr ebensowohl gelingen müsse.

Der zweite, beinahe ebenso alte Schritt der Metaphysik war dagegen ein Rückgang, welcher weise und der Metaphysik vortheilhaft gewesen sein würde, wenn er nur bis zum Anfangspunkte des Ausganges gereicht wäre, aber nicht um dabei stehen zu bleiben, mit der Entschliessung, keinen Fortgang ferner zu versuchen, sondern ihn vielmehr in einer neuen Richtung vorzunehmen.

Dieser, alle fernere Anschläge vernichtende Rückgang gründete sich auf das gänzliche Misslingen aller Versuche in der Metaphysik. Woran aber konnte man dieses Misslingen und die Verunglückung ihrer grossen Anschläge

erkennen? Ist es etwa die Erfahrung, welche sie widerlegte? Keineswegs! Denn was die Vernunft als Erweiterung a priori von ihrer Erkenntniss der Gegenstände möglicher Erfahrung, in der Mathematik sowohl, als in der Ontologie sagt, das sind wirkliche Schritte, die vorwärts gehen und wodurch sie Feld zu gewinnen sicher ist. Nein, es sind beabsichtigte und vermeinte Eroberungen im Felde des Uebersinnlichen, wo vom absoluten Naturganzen, was kein Sinn fasst, imgleichen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit die Frage ist, die hauptsächlich die letztern drei Gegenstände betrifft, daran die Vernunft ein praktisches Interesse nimmt, in Ansehung deren nun alle Versuche der Erweiterung scheitern, welches man aber nicht etwa daran sieht, dass uns eine tiefere Erkenntniss des Uebersinnlichen, als höhere Metaphysik, etwa das Gegentheil jener Meinungen lehre; denn mit dem können wir diese nicht vergleichen, weil wir sie als überschwenglich nicht kennen; sondern weil in unsrer Vernunft Prinzipien liegen, welche jedem erweiternden Satz über diese Gegenstände einen, dem Ansehen nach ebenso gründlichen Gegensatz entgegenstellen, und die Vernunft ihre Versuche selbst zernichtet.

Dieser Gang der Skeptiker ist natürlicher Weise etwas spätern Ursprunges, aber doch alt genug, zugleich aber dauert er noch immer in sehr guten Köpfen allenthalben fort, obwohl ein anderes Interesse, als das der reinen Vernunft, Viele nöthigt, das Unvermögen der Vernunft hierin zu verhehlen. Die Ausdehnung der Zweifellehre, sogar auf die Prinzipien der Erkenntniss des Sinnlichen und auf die Erfahrung selbst, kann man nicht füglich für eine ernstliche Meinung halten, die in irgend einem Zeitalter der Philosophie stattgefunden habe, sondern ist vielleicht eine Aufforderung an die Dogmatiker gewesen, diejenigen Prinzipien a priori, auf welchen selbst die Möglichkeit der Erfahrung beruht, zu beweisen, und da sie dieses nicht vermochten, die letztere ihnen auch als zweifelhaft vorzustellen.

Der dritte und neueste Schritt, den die Metaphysik gethan hat, und der über ihr Schicksal entscheiden muss, ist die Kritik der reinen Vernunft selbst, in Ansehung ihres Vermögens, das menschliche Erkenntniss überhaupt, es sei in Ansehung des Sinnlichen oder Uebersinnlichen,

a priori zu erweitern. Wenn diese, was sie verheisst, geleistet hat, nämlich den Umfang, den Inhalt und die Grenzen desselben zu bestimmen, — wenn sie dieses in Deutschland, und zwar seit Leibnitz's und Wolf's Zeit geleistet hat, so würde die Aufgabe der Königlichen Akademie der Wissenschaften aufgelöset sein.

Es sind also drei Stadien, welche die Philosophie zum Behuf der Metaphysik durchzugehen hatte. Das erste war das Stadium des Dogmatismus; das zweite das des Skepticismus; das dritte das des Kriticismus der reinen Vernunft.

Diese Zeitordnung ist in der Natur des menschlichen Erkenntnissvermögens gegründet. Wenn die zwei erstern zurückgelegt sind, so kann der Zustand der Metaphysik viele Zeitalter hindurch schwankend sein, vom unbegrenzten Vertrauen der Vernunft auf sich selbst zum grenzenlosen Misstrauen, und wiederum von diesem zu jenem abspringen. Durch eine Kritik ihres Vermögens selbst aber würde sie in einen beharrlichen Zustand, nicht allein des Aeussern, sondern auch des Innern, fernerhin weder einer Vermehrung noch Verminderung bedürftig, oder auch nur fähig zu sein, versetzt werden. [2])

Abhandlung.

Man kann die Lösung der vorliegenden Aufgabe unter zwei Abtheilungen bringen, davon die eine das Formale des Verfahrens der Vernunft, sie als theoretische Wissenschaft zu Stande zu bringen, die andere das Materiale, — den Endzweck, den die Vernunft mit der Metaphysik beabsichtigt, wiefern er erreicht oder nicht erreicht ist, von jenem Verfahren ableitet.

Der erste Theil wird also nur die neuerdings geschehenen Schritte zur Metaphysik, der zweite die Fortschritte der Metaphysik selber im Felde der reinen Vernunft vorstellig machen. Der erste enthält den neuern Zustand der Transscendentalphilosophie, der zweite den der eigentlichen Metaphysik.

Die erste Abtheilung.

Geschichte der Transscendentalphilosophie unter uns in neuerer Zeit.

Der erste Schritt, der in dieser Vernunftforschung geschehen ist, ist die Unterscheidung der analytischen von den synthetischen Urtheilen überhaupt. — Wäre diese zu Leibnitz's oder Wolf's Zeiten deutlich erkannt worden, wir würden diesen Unterschied irgend in einer seitdem erschienenen Logik oder Metaphysik, nicht allein berührt, sondern auch als wichtig eingeschärft finden. Denn die erste Art Urtheile ist jederzeit Urtheil a priori und mit dem Bewusstsein seiner Nothwendigkeit verbunden. Das zweite kann empirisch sein und die Logik vermag nicht die Bedingung anzuführen, unter der ein synthetisches Urtheil a priori stattfinden würde.

Der zweite Schritt ist, die Frage auch nur aufgeworfen zu haben: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Denn dass es deren gebe, beweisen zahlreiche Beispiele der allgemeinen Naturlehre, vornehmlich aber der reinen Mathematik. Hume hat schon ein Verdienst einen Fall anzuführen, nämlich den vom Gesetze der Causalität, wodurch er alle Metaphysiker in Verlegenheit setzte. Was wäre geschehen, wenn er oder irgend ein Anderer sie im Allgemeinen vorgestellt hätte! Die ganze Metaphysik hätte so lange müssen zur Seite gelegt bleiben, bis sie wäre aufgelöst worden.

Der dritte Schritt ist die Aufgabe: „wie ist aus synthetischen Urtheilen ein Erkenntniss a priori möglich?“

Erkenntniss ist ein Urtheil, aus welchem ein Begriff hervorgeht, der objektive Realität hat, d. i. dem ein korrespondirender Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann. Alle Erfahrung aber besteht aus Anschauung eines Gegenstandes, d. i. einer unmittelbaren und einzelnen Vorstellung, durch die der Gegenstand, als zum Erkenntniss gegeben, und aus einem Begriff, d. i. einer mittelbaren Vorstellung durch ein Merkmal, was mehreren Gegenständen gemein ist, dadurch er also gedacht wird. — Eine von beiden Arten der Vorstellungen für sich allein macht kein Erkenntniss aus; und soll es synthetische Erkenntnisse a priori geben, so muss es auch Anschauungen sowohl, als Begriffe a priori geben, deren Möglichkeit also zuerst erörtert, und dann die objektive Realität derselben durch den nothwendigen Gebrauch derselben, zum Behuf der Möglichkeit der Erfahrung bewiesen werden muss.

Eine Anschauung, die a priori möglich sein soll, kann nur die Form betreffen, unter welcher der Gegenstand angeschaut wird; denn das heisst, etwas sich a priori vorstellen, sich vor der Wahrnehmung, d. i. dem empirischen Bewusstsein, und unabhängig von demselben eine Vorstellung davon machen. Das Empirische aber in der Wahrnehmung, die Empfindung oder der Eindruck *(impressio)*, ist die Materie der Anschauung, bei welcher also die Anschauung nicht eine Vorstellung a priori sein würde. Eine solche nun, die blos die Form betrifft, heisst reine Anschauung, die, wenn sie möglich sein soll, von der Erfahrung unabhängig sein muss.

Es ist aber nicht die Form des Objekts, wie es an sich beschaffen ist, sondern die des Subjekts, nämlich des Sinnes, welcher Art Vorstellung er fähig ist, welche die Anschauung a priori möglich macht. Denn sollte diese Form von den Objekten selbst hergenommen werden, so müssten wir dieses vorher wahrnehmen, und könnten uns nur in dieser Wahrnehmung der Beschaffenheit desselben bewusst werden. Das wäre aber alsdann eine empirische Anschauung a priori. Ob sie aber das Letztere sei, oder nicht, davon können wir uns alsbald überzeugen, wenn wir darauf Acht haben, ob das Urtheil, welches dem Objekt diese Form beilegt, Nothwendigkeit bei sich führe, oder nicht, denn im letzteren Falle ist es blos empirisch.

Die Form des Objekts, wie es allein in einer Anschauung a priori vorgestellt werden kann, gründet sich also nicht auf der Beschaffenheit dieses Objekts an sich, sondern auf der Naturbeschaffenheit des Subjekts, welches einer anschaulichen Vorstellung des Gegenstandes fähig ist, und dieses Subjektive in der formalen Beschaffenheit des Sinnes, als der Empfänglichkeit für die Anschauung eines Gegenstandes, ist allein dasjenige, was a priori, d. i. vor aller Wahrnehmung vorhergehend, Anschauung a priori möglich macht, und nun lässt sich diese und die Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori von Seiten der Anschauung gar wohl begreifen.

Denn man kann a priori wissen, wie und unter welcher Form die Gegenstände der Sinne werden angeschaut werden, nämlich so, wie es die subjektive Form der Sinnlichkeit, d. i. der Empfänglichkeit des Subjekts für die Anschauung jener Objekte, mit sich bringt, und man müsste, um genau zu sprechen, eigentlich nicht sagen, dass von uns die Form des Objekts in der reinen Anschauung vorgestellt werde, sondern dass es blos formale und subjektive Bedingung der Sinnlichkeit sei, unter welcher wir gegebene Gegenstände a priori anschauen.

Das ist also die eigenthümliche Beschaffenheit unserer (menschlichen) Anschauung, sofern die Vorstellung der Gegenstände uns nur als sinnlichen Wesen möglich ist. Wir könnten uns wohl eine unmittelbare (direkte) Vorstellungsart eines Gegenstandes denken, die nicht nach Sinnlichkeitsbedingungen, also durch den Verstand die Objekte anschaut. Aber von einer solchen haben wir keinen haltbaren Begriff; doch ist es nöthig, sich einen solchen zu denken, um unsrer Anschauungsform nicht alle Wesen, die Erkenntnissvermögen haben, zu unterwerfen. Denn es mag sein, dass einige Weltwesen unter andrer Form dieselben Gegenstände anschauen dürften; es kann auch sein, dass diese Form in allen Weltwesen, und zwar nothwendig ebendieselbe sei, so sehen wir diese Nothwendigkeit doch nicht ein, so wenig, als die Möglichkeit eines höchsten Verstandes, der in seiner Erkenntniss von aller Sinnlichkeit und zugleich vom Bedürfniss, durch Begriffe zu erkennen, frei, die Gegenstände in der blossen (intellectuellen) Anschauung vollkommen erkennt.

Nun beweiset die Kritik der reinen Vernunft an den

Vorstellungen von Raum und Zeit, dass sie solche reine Anschauungen sind, als wir eben gefordert haben, dass sie sein müssen, um a priori allem unserem Erkenntniss der Dinge zum Grunde zu liegen, und ich kann mich mit Zutrauen darauf berufen, ohne wegen Einwürfe besorgt zu sein. —

Nur will ich noch anmerken, dass in Ansehung des innern Sinnes das doppelte Ich im Bewusstsein meiner selbst, nämlich das der inneren sinnlichen Anschauung und das des denkenden Subjekts, Vielen scheint zwei Subjekte in einer Person vorauszusetzen. [3])

Dieses ist nun die Theorie, dass Raum und Zeit nichts als subjektive Formen unserer sinnlichen Anschauung sind, und gar nicht den Objekten an sich zuständige Bestimmungen, dass aber gerade nur darum wir a priori diese unsere Anschauungen bestimmen können mit dem Bewusstsein der Nothwendigkeit der Urtheile in Bestimmung derselben, wie z. B. in der Geometrie. Bestimmen aber heisst synthetisch urtheilen.

Diese Theorie kann die Lehre der Idealität des Raumes und der Zeit heissen, weil diese als etwas, was gar nicht den Sachen an sich selbst anhängt, vorgestellt werden; eine Lehre, die nicht etwa blos Hypothese, um die Möglichkeit der synthetischen Erkenntniss a priori erklären zu können, sondern demonstrirte Wahrheit ist, weil es schlechterdings unmöglich ist, sein Erkenntniss über den gegebenen Begriff zu erweitern, ohne irgend eine Anschauung, und wenn diese Erweiterung a priori geschehen soll, ohne eine Anschauung a priori unterzulegen, und eine Anschauung a priori gleichfalls unmöglich ist, ohne sie in der formalen Beschaffenheit des Subjekts, nicht in der des Objekts zu suchen, weil unter Voraussetzung der ersteren alle Gegenstände der Sinne jener gemäss in der Anschauung werden vorgestellt, also sie a priori, und dieser Beschaffenheit nach als nothwendig erkannt werden müssen, anstatt dass, wenn das Letztere angenommen würde, die synthetischen Urtheile a priori empirisch und zufällig sein würden, welches sich widerspricht.

Diese Idealität des Raumes und der Zeit ist gleich-

wohl zugleich eine Lehre der vollkommenen Realität derselben in Ansehung der Gegenstände der Sinne (der äussern und des innern) als Erscheinungen, d. i. als Anschauungen, sofern ihre Form von der subjektiven Beschaffenheit der Sinne abhängt, deren Erkenntniss, da sie auf Prinzipien a priori der reinen Anschauung gegründet ist, eine sichere und demonstrable Wissenschaft zulässt; daher dasjenige Subjektive, was die Beschaffenheit der Sinnenanschauung, in Ansehung ihres Materialen, nämlich der Empfindung betrifft, z. B. Körper im Licht als Farbe, im Schalle als Töne, oder im Salze als Säuren u. s. w. blos subjektiv bleiben, und kein Erkenntniss des Objekts, mithin keine für Jedermann gültige Vorstellung in der empirischen Anschauung darlegen, kein Beispiel von jenen abgeben können, indem sie nicht, so wie Raum und Zeit, Data zu Erkenntnissen a priori enthalten, und überhaupt nicht einmal zur Erkenntniss der Objekte gezählt werden können.

Ferner ist noch anzumerken, dass Erscheinung, im transscendentalen Sinn genommen, da man von Dingen sagt: sie sind Erscheinungen *(Phaenomena)*, ein Begriff von ganz anderer Bedeutung ist, als wenn ich sage: dieses Ding erscheint mir so oder so, welches die physische Erscheinung anzeigen soll, und Apparenz oder Schein genannt werden kann. Denn in der Sprache der Erfahrung sind diese Gegenstände der Sinne, weil ich sie nur mit andern Gegenständen der Sinne vergleichen kann, z. B. der Himmel mit allen seinen Sternen, ob er zwar blos Erscheinung ist, wie Dinge an sich selbst gedacht, und wenn von diesem gesagt wird, er hat den Anschein von einem Gewölbe, so bedeutet hier der Schein das Subjektive in der Vorstellung eines Dinges, was eine Ursache sein kann, es in einem Urtheil fälschlich für objektiv zu halten.

Und so ist der Satz, dass alle Vorstellungen der Sinne uns nur die Gegenstände als Erscheinungen zu erkennen geben, ganz und gar nicht mit dem Urtheile einerlei, sie enthielten nur den Schein von Gegenständen, wie es der Idealist behaupten würde.

In der Theorie aber aller Gegenstände der Sinne, als blosser Erscheinungen, ist nichts, was befremdlich-auffallender ist, als dass ich als der Gegenstand des innern

Sinnes, d. i. als Seele betrachtet, mir selbst blos als Erscheinung bekannt werden könne, nicht nach demjenigen, was ich als Ding an sich selbst bin; und doch verstattet die Vorstellung der Zeit, als blos formale innere Anschauung a priori, welche allem Erkenntniss meiner selbst zum Grunde liegt, keine andere Erklärungsart der Möglichkeit, jene Form als Bedingung des Selbstbewusstseins anzuerkennen.

Das Subjektive in der Form der Sinnlichkeit, welches a priori aller Anschauung der Objekte zum Grunde liegt, machte es uns möglich, a priori von Objekten ein Erkenntniss zu haben, wie sie uns erscheinen. Jetzt wollen wir diesen Ausdruck noch näher bestimmen, indem wir dieses Subjektive als die Vorstellungsart erklären, die davon, wie unser Sinn von Gegenständen, den äussern oder dem innern (d. i. von uns selbst) afficirt wird, um sagen zu können, dass wir diese nur als Erscheinungen erkennen.

Ich bin mir meiner selbst bewusst, ist ein Gedanke, der schon ein zwiefaches Ich enthält, das Ich als Subjekt und das Ich als Objekt. Wie es möglich sei, dass ich, der ich denke, mir selber ein Gegenstand (der Anschauung) sein, und so mich von mir selbst unterscheiden könne, ist schlechterdings unmöglich zu erklären, obwohl es ein unbezweifeltes Faktum ist; es zeigt aber ein über alle Sinnenanschauung so weit erhabenes Vermögen an, dass es, als der Grund der Möglichkeit eines Verstandes, die gänzliche Absonderung von allem Vieh, dem wir das Vermögen, zu sich selbst Ich zu sagen, nicht Ursache haben beizulegen, zur Folge hat, und in eine Unendlichkeit von selbstgemachten Vorstellungen und Begriffen hinaussieht. Es wird dadurch aber nicht eine doppelte Persönlichkeit gemeint, sondern nur Ich, der ich denke und anschaue, ist die Person, das Ich aber des Objekts, was von mir angeschaut wird, ist gleich andern Gegenständen ausser mir, die Sache.

Von dem Ich in der erstern Bedeutung (dem Subjekt der Apperception), dem logischen Ich, als Vorstellung a priori, ist schlechterdings nichts weiter zu erkennen möglich, was es für ein Wesen, und von welcher Naturbeschaffenheit es sei; es ist gleichsam, wie das Substantiale, was übrig bleibt, wenn ich alle Accidenzen, die ihm inhäriren, weggelassen habe, das aber schlechterdings gar

nicht weiter erkannt werden kann, weil die Accidenzen gerade das waren, woran ich seine Natur erkennen konnte.

Das Ich aber in der zweiten Bedeutung (als Subjekt der Perception), das psychologische Ich, als empirisches Bewusstsein, ist mannigfacher Erkenntniss fähig, worunter die Form der innern Anschauung, die Zeit, diejenige ist, welche a priori allen Wahrnehmungen und deren Verbindung zum Grunde liegt, deren Auffassung (*apprehensio*) der Art, wie das Subjekt dadurch afficirt wird, d. i. der Zeitbedingung gemäss ist, indem das sinnliche Ich vom intellectuellen zur Aufnahme derselben ins Bewusstsein bestimmt wird.

Dass dieses so sei, davon kann uns jede innere, von uns angestellte psychologische Beobachtung zum Beleg und Beispiel dienen; denn es wird dazu erfordert, dass wir den innern Sinn, zum Theil auch wohl bis zum Grade der Beschwerlichkeit, vermittelst der Aufmerksamkeit afficiren, (denn Gedanken, als faktische Bestimmungen des Vorstellungsvermögens, gehören auch mit zur empirischen Vorstellung unseres Zustandes,) um ein Erkenntniss von dem, was uns der innere Sinn darlegt, zuvörderst in der Anschauung unserer selbst zu haben, welche uns dann uns selbst nur vorstellig macht, wie wir uns erscheinen, indessen dass das logische Ich das Subjekt zwar, wie es an sich ist, im reinen Bewusstsein, nicht als Receptivität, sondern reine Spontaneität anzeigt, weiter aber auch keiner Erkenntniss seiner Natur fähig ist. [4])

Von Begriffen a priori.

Die subjektive Form der Sinnlichkeit, wenn sie, wie es nach der Theorie der Gegenstände derselben als Erscheinungen geschehen muss, auf Objekte, als Formen derselben, angewandt wird, führt in ihrer Bestimmung eine Vorstellung herbei, die von dieser unzertrennlich ist, nämlich die des Zusammengesetzten. Denn einen bestimmten Raum können wir uns nicht anders vorstellen, als indem wir ihn ziehen, d. i. einen Raum zu dem andern hinzuthun, und eben so ist es mit der Zeit bewandt.

Nun ist die Vorstellung eines Zusammengesetzten, als

eines solchen, nicht blosse Anschauung, sondern erfordert den Begriff einer Zusammensetzung, sofern er auf die Anschauung in Raum und Zeit angewandt wird. Dieser Begriff also (sammt dem seines Gegentheiles, des Einfachen,) ist ein Begriff, der nicht von Anschauungen, als eine in diesen enthaltene Theilvorstellung abgezogen, sondern ein Grundbegriff ist, und zwar a priori, endlich der einzige Grundbegriff a priori, der allen Begriffen von Gegenständen der Sinne ursprünglich im Verstande zum Grunde liegt.

Es werden also so viel Begriffe a priori im Verstande liegen, worunter die Gegenstände, die den Sinnen gegeben werden, stehen müssen, als es Arten der Zusammensetzung (Synthesis) mit Bewusstsein, d. i. als es Arten der synthetischen Einheit der Apperception des in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen giebt.

Diese Begriffe nun sind die reinen Verstandesbegriffe von allen Gegenständen, die unsern Sinnen vorkommen mögen, und die unter dem Namen der Kategorien vom Aristoteles, obzwar mit fremdartigen Begriffen untermengt, und von den Scholastikern unter dem der Prädikamente mit ebendenselben Fehlern vorgestellt, wohl hätten in eine systematisch-geordnete Tafel gebracht werden können, wenn das, was die Logik von dem Mannigfaltigen in der Form der Urtheile lehrt, vorher in dem Zusammenhange eines Systems wäre aufgeführt worden.

Der Verstand zeigt sein Vermögen lediglich in Urtheilen, welche nichts Anderes sind, als die Einheit des Bewusstseins im Verhältniss der Begriffe überhaupt, unbestimmt, ob jene Einheit analytisch oder synthetisch ist. — Nun sind die reinen Verstandesbegriffe von in der Anschauung gegebenen Gegenständen überhaupt ebendieselben logischen Funktionen, aber nur sofern sie die synthetische Einheit der Apperception des in einer Anschauung überhaupt gegebenen Mannigfaltigen a priori vorstellen, also konnte die Tafel der Kategorien, jener logischen parallel, vollständig entworfen werden, welches aber vor Erscheinung der Kritik der reinen Vernunft nicht geschehen war.

Es ist aber wohl zu merken, dass die Kategorien, oder wie sie sonst heissen, Prädikamente keine bestimmte Art der Anschauung, (wie etwa die uns Menschen allein mögliche,) wie Raum und Zeit, welche sinnlich ist, voraus-

setzen, sondern nur Denkformen sind für den Begriff von einem Gegenstande der Anschauung überhaupt, welcher Art diese auch sei, wenn es auch eine übersinnliche Anschauung wäre, von der wir uns spezifisch keinen Begriff machen können. Denn wir müssen uns immer einen Begriff von einem Gegenstande durch den reinen Verstand machen, von dem wir etwas a priori urtheilen wollen, wenn wir auch nachher finden, dass er überschwenglich sei und ihm keine objektive Realität verschafft werden könne, so dass die Kategorie für sich von den Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, nicht abhängig ist, sondern auch andere für uns gar nicht denkbare Formen zur Unterlage haben mag, wenn diese nur das Subjektive betreffen, was a priori vor aller Erkenntniss vorhergeht und synthetische Urtheile a priori möglich macht.

Noch gehören zu den Kategorien, als ursprünglichen Verstandesbegriffen, auch die Prädikabilien, als aus jener ihrer Zusammensetzung entspringende und also abgeleitete, entweder reine Verstandes-, oder sinnlich bedingte Begriffe a priori, von deren ersteren das Dasein als Grösse vorgestellt, d. i. die Dauer, oder die Veränderung, als Dasein mit entgegengesetzten Bestimmungen, von dem andern der Begriff der Bewegung, als Veränderung des Ortes im Raume, Beispiele abgeben, die gleichfalls vollständig aufgezählt und in einer Tafel systematisch vorgestellt werden könnten. [5])

Die Transscendentalphilosophie, d. i. die Lehre von der Möglichkeit aller Erkenntniss a priori überhaupt, welche die Kritik der reinen Vernunft ist, von der jetzt die Elemente vollständig dargelegt worden, hat zu ihrem Zweck die Gründung einer Metaphysik, deren Zweck wiederum, als Endzweck der reinen Vernunft, dieser ihre Erweiterung von der Grenze des Sinnlichen zum Felde des Uebersinnlichen beabsichtigt, welches ein Ueberschritt ist, der, damit er nicht ein gefährlicher Sprung sei, indessen dass er doch auch nicht ein continuirlicher Fortgang in derselben Ordnung der Prinzipien ist, eine den Fortschritt hemmende Bedenklichkeit an der Grenze beider Gebiete nothwendig macht.

Hieraus folgt die Eintheilung der Stadien der reinen

Vernunft, in die Wissenschaftslehre, als einen sichern Fortschritt, — die Zweifellehre, als einen Stillestand, — und die Weisheitslehre, als einen Ueberschritt zum Endzweck der Metaphysik; so dass die erste eine theoretisch-dogmatische Doctrin, die zweite eine skeptische Disciplin, die dritte eine praktisch-dogmatische enthalten wird.

Erste Abtheilung.

Von dem Umfange des theoretisch-dogmatischen Gebrauches der reinen Vernunft.

Der Inhalt dieses Abschnittes ist der Satz: der Umfang der theoretischen Erkenntniss der reinen Vernunft erstreckt sich nicht weiter, als auf Gegenstände der Sinne.

In diesem Satze, als einem exponiblen Urtheile, sind zwei Sätze enthalten:

1) dass die Vernunft, als Vermögen der Erkenntniss der Dinge a priori, sich auf Gegenstände der Sinne erstrecke;
2) dass sie in ihrem theoretischen Gebrauch zwar wohl der Begriffe, aber nie einer theoretischen Erkenntniss desjenigen fähig, was kein Gegenstand der Sinne sein kann.

Zum Beweise des erstern Satzes gehört auch die Erörterung, wie von Gegenständen der Sinne ein Erkenntniss a priori möglich sei, weil wir ohne das nicht recht sicher sein würden, ob die Urtheile über jene Gegenstände auch in der That Erkenntnisse seien; was aber die Beschaffenheit derselben, Urtheile a priori zu sein, betrifft, so kündigt sich die von selbst durch das Bewusstsein ihrer Nothwendigkeit an.

Damit eine Vorstellung Erkenntniss sei, (ich verstehe aber hier immer ein theoretisches,) dazu gehört Begriff und Anschauung von einem Gegenstande in derselben Vorstellung verbunden, so dass der erstere, so wie er die

letztere unter sich enthält, vorgestellt wird. Wenn nun ein Begriff, ein von der Sinnenvorstellung genommener, d. i. empirischer Begriff ist, so enthält er als Merkmal, d. i. als Theilvorstellung etwas, was in der Sinnenanschauung schon begriffen war, und nur der logischen Form, nämlich der Gemeingültigkeit nach, sich von der Anschauung der Sinne unterscheidet, z. B. der Begriff eines vierfüssigen Thieres in der Vorstellung eines Pferdes.

Ist aber der Begriff eine Kategorie, ein reiner Verstandesbegriff, so liegt er ganz ausserhalb aller Anschauung, und doch muss ihm eine solche untergelegt werden, wenn er zum Erkenntniss gebraucht werden soll, und wenn dies Erkenntniss ein Erkenntniss a priori sein soll, so muss ihm eine reine Anschauung untergelegt werden, und zwar der synthetischen Einheit der Apperception des Mannigfaltigen der Anschauung, welche durch die Kategorie gedacht wird, gemäss, d. i. die Vorstellungskraft muss dem reinen Verstandesbegriff ein Schema a priori unterlegen, ohne das er gar keinen Gegenstand haben, mithin zu keinem Erkenntniss dienen könnte.

Da nun alle Erkenntniss, deren der Mensch fähig, sinnlich, und Anschauung a priori desselben Raum oder Zeit ist, beide aber die Gegenstände nur als Gegenstände der Sinne, nicht aber als Dinge überhaupt vorstellen; so ist unser theoretisches Erkenntniss überhaupt, ob es gleich Erkenntniss a priori sein mag, doch auf Gegenstände der Sinne eingeschränkt, und kann innerhalb diesem Umfange allerdings dogmatisch verfahren, durch Gesetze, die sie der Natur, als Inbegriff der Gegenstände der Sinne, a priori vorschreibt, über diesen Kreis aber nie hinaus kommen, um sich auch theoretisch mit seinen Begriffen zu erweitern.

Das Erkenntniss der Gegenstände der Sinne als solcher, d. i. durch empirische Vorstellungen, deren man sich bewusst ist (durch verbundene Wahrnehmungen), ist Erfahrung. Demnach übersteigt unser theoretisches Erkenntniss niemals das Feld der Erfahrung. Weil nun alles theoretische Erkenntniss mit der Erfahrung zusammenstimmen muss, so wird dieses nur auf eine oder die andere Art möglich, nämlich dass entweder die Erfahrung der Grund unserer Erkenntniss, oder das Erkenntniss der Grund der Erfahrung ist. Giebt es also ein synthetisches

Erkenntniss a priori, so ist kein anderer Ausweg, als es muss Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt enthalten. Alsdann aber enthält sie auch die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung überhaupt; denn nur durch Erfahrung können sie für uns erkennbare Gegenstände sein. Die Prinzipien a priori aber, nach denen allein Erfahrung möglich ist, sind die Formen der Gegenstände, Raum und Zeit, und die Kategorien, welche die synthetische Einheit des Bewusstseins a priori enthalten, sofern unter sie empirische Vorstellungen subsumirt werden können.

Die höchste Aufgabe der Transscendentalphilosophie ist also: wie ist Erfahrung möglich?

Der Grundsatz, dass alles Erkenntniss nicht allein von der Erfahrung anhebe, welcher eine *quaestio facti* betrifft, gehört also nicht hierher, und die Thatsache wird ohne Bedenken zugestanden. Ob sie aber auch allein von der Erfahrung, als dem obersten Erkenntnissgrunde abzuleiten sei, dies ist eine *quaestio juris*, deren bejahende Beantwortung den Empirismus der Transscendentalphilosophie, die Verneinung den Rationalismus derselben einführen würde.

Der erstere ist ein Widerspruch mit sich selbst; denn wenn alles Erkenntniss empirischen Ursprungs ist, so ist, der Reflexion und deren ihrem logischen Prinzip, nach dem Satz des Widerspruchs, unbeschadet, welche a priori im Verstande gegründet sein mag und die man immer einräumen kann, doch das Synthetische der Erkenntniss, welches das Wesentliche der Erfahrung ausmacht, blos empirisch und nur als Erkenntniss a posteriori möglich und die Transscendentalphilosophie ist selbst ein Unding.

Da aber gleichwohl solchen Sätzen, welche der möglichen Erfahrung a priori die Regel vorschreiben, als z. B. alle Veränderung hat ihre Ursache, ihre strenge Allgemeinheit und Nothwendigkeit und dass sie bei allem dem doch synthetisch sind, nicht bestritten werden kann, so ist der Empirismus, welcher alle diese synthetische Einheit unserer Vorstellungen im Erkenntnisse für blosse Gewohnheitssache ausgiebt, gänzlich unhaltbar, und es ist eine Transscendentalphilosophie in unsrer Vernunft fest gegründet, wie denn auch, wenn man sie als sich selbst vernichtend, vorstellig machen wollte, eine andere und

schlechterdings unauflösliche Aufgabe eintreten würde. Woher kommt den Gegenständen der Sinne der Zusammenhang und die Regelmässigkeit ihres Beieinanderseins, dass es dem Verstande möglich ist, sie unter allgemeine Gesetze zu fassen und die Einheit derselben nach Prinzipien aufzufinden? welcher Satz des Widerspruchs allein nicht Genüge thut, da dann der Rationalismus unvermeidlich herbei gerufen werden muss.

Finden wir uns also nothgedrungen, ein Prinzip a priori der Möglichkeit der Erfahrung selbst aufzusuchen, so ist die Frage, was ist das für eines? Alle Vorstellungen, die eine Erfahrung ausmachen, können zur Sinnlichkeit gezählt werden, eine einzige ausgenommen, d. i. die des Zusammengesetzten, als eines solchen.

Da die Zusammensetzung nicht in die Sinne fallen kann, sondern wir sie selbst machen müssen, so gehört sie nicht zur Receptivität der Sinnlichkeit, sondern zur Spontaneität des Verstandes, als Begriff a priori.

Raum und Zeit sind, subjektiv betrachtet, Formen der Sinnlichkeit, aber um von ihnen, als Objekten der reinen Anschauung, sich einen Begriff zu machen, (ohne welchen wir gar nichts von ihnen sagen könnten,) dazu wird a priori der Begriff eines Zusammengesetzten, mithin der Zusammensetzung (Synthesis) des Mannigfaltigen erfordert, mithin synthetische Einheit der Apperception in Verbindung dieses Mannigfaltigen, welche Einheit des Bewusstseins, nach Verschiedenheit der anschaulichen Vorstellungen der Gegenstände in Raum und Zeit, verschiedene Funktionen sie zu verbinden erfordert, welche Kategorien heissen und Verstandesbegriffe a priori sind, die zwar für sich allein noch kein Erkenntniss von einem Gegenstande, überhaupt aber doch von dem, der in der empirischen Anschauung gegeben ist, begründen, welches alsdann Erfahrung sein würde. Das Empirische aber, d. i. dasjenige, wodurch ein Gegenstand seinem Dasein nach als gegeben vorgestellt wird, heisst Empfindung, (*sensatio, impressio*,) welche die Materie der Erfahrung ausmacht und, mit Bewusstsein verbunden, Wahrnehmung heisst, zu der noch die Form, d. i. die synthetische Einheit der Apperception derselben im Verstande, mithin die a priori gedacht wird, hinzukommen muss, um Erfahrung als empirisches Erkenntniss hervorzubringen, wozu, weil wir

Raum und Zeit selbst, als in denen wir jedem Objekt der Wahrnehmung seine Stelle durch Begriffe anweisen müssen, nicht unmittelbar wahrnehmen, Grundsätze a priori, nach blossen Verstandesbegriffen, nothwendig sind, welche ihre Realität durch die sinnliche Anschauung beweisen und in Verbindung mit dieser, nach der a priori gegebenen Form derselben, Erfahrung möglich machen, welche ein ganz gewisses Erkenntniss a posteriori ist.

* * *

Wider diese Gewissheit aber regt sich, was die äussere Erfahrung betrifft, ein wichtiger Zweifel, nicht zwar darin, dass das Erkenntniss der Objekte durch dieselbe etwa ungewiss sei, sondern ob das Objekt, welches wir ausser uns setzen, nicht vielleicht immer in uns sein könne, und es wohl gar unmöglich sei, etwas ausser uns, als ein solches mit Gewissheit anzuerkennen. Die Metaphysik würde dadurch, dass man diese Frage ganz unentschieden liesse, an ihren Fortschritten nichts verlieren, weil da die Wahrnehmungen, aus denen und der Form der Anschauung in ihnen wir nach Grundsätzen durch die Kategorien Erfahrung machen, doch immer in uns sein mögen, und ob ihnen auch etwas ausser uns entspreche oder nicht, in der Erweiterung der Erkenntniss keine Aenderung macht, indem wir ohnedem uns deshalb nicht an den Objekten, sondern nur an unserer Wahrnehmung, die jederzeit in uns ist, halten können.

* * *

Hieraus folgt das Prinzip der Eintheilung der ganzen Metaphysik; vom Uebersinnlichen ist, was das spekulative Vermögen der Vernunft betrifft, kein Erkenntniss möglich *(Noumenorum non datur scientia)*. [6])

* * *

So viel ist in neuerer Zeit in der Transscendentalphilosophie geschehen und hat geschehen müssen, ehe die Vernunft einen Schritt in der eigentlichen Metaphysik, ja, auch nur einen zu derselben hat thun können, indessen dass die Leibnitz-Wolf'sche Philosophie immer in Deutschland bei einem andern Theile ihren Weg getrost fortwanderte, in der Meinung, über den alten Aristotelischen

Satz des Widerspruchs noch einen neuen Kompass zur Leitung den Philosophen in die Hand gegeben zu haben, nämlich den Satz des zureichenden Grundes für die Existenz der Dinge, zum Unterschiede von ihrer blossen Möglichkeit nach Begriffen, und den des Unterschiedes der dunkeln, klaren, aber noch verworrenen, und der deutlichen Vorstellungen für den Unterschied der Anschauung von der Erkenntniss nach Begriffen, indessen dass sie mit aller dieser ihrer Bearbeitung unwissentlich immer nur im Felde der Logik blieb und zur Metaphysik keinen Schritt, noch weniger aber in ihr gewonnen hatte und dadurch bewies, dass sie vom Unterschiede der synthetischen von den analytischen Urtheilen gar keine deutliche Kenntniss hatte.

Der Satz: „alles hat seinen Grund," welcher mit dem: „alles ist eine Folge," zusammenhängt, kann nur sofern zur Logik gehören, und der Unterschied statthaben zwischen den Urtheilen, welche problematisch gedacht werden, von denen, die assertorisch gelten sollen, und ist blos analytisch, da, wenn er von Dingen gelten sollte, dass nämlich alle Dinge nur als Folge aus der Existenz eines andern müssten angesehen werden, der zureichende Grund, auf den es doch angesehen war, gar nirgend anzutreffen sein würde, wider welche Ungereimtheit dann die Zuflucht in dem Satz gesucht würde, dass ein Ding *(ens a se)* zwar auch noch immer einen Grund seines Daseins, aber ihn in sich selbst habe, d. i. als eine Folge von sich selbst existire, wo, wenn die Ungereimtheit nicht offenbar sein soll, der Satz gar nicht von Dingen, sondern nur von Urtheilen, und zwar blos von analytischen gelten könnte. Z. B. der Satz: „ein jeder Körper ist theilbar," hat allerdings einen Grund, und zwar in sich selbst, d. i. er kann als Folgerung des Prädikates aus dem Begriffe des Subjektes, nach dem Satze des Widerspruches, mithin nach dem Prinzip analytischer Urtheile eingesehen werden, mithin ist er blos auf einem Prinzip a priori der Logik gegründet und thut gar keinen Schritt im Felde der Metaphysik, wo es auf Erweiterung der Erkenntniss a priori ankommt, wozu analytische Urtheile nichts beitragen. Wollte aber der vermeinte Metaphysiker über den Satz des Widerspruches noch den gleichfalls logischen Satz des Grundes einführen, so hätte der die

Modalität der Urtheile noch nicht vollständig aufgezählt; denn er müsste noch den Satz der Ausschliessung eines Mittlern, zwischen zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Urtheilen, hinzuthun, da er dann die logischen Prinzipien der Möglichkeit, der Wahrheit oder logischen Wirklichkeit, und der Nothwendigkeit der Urtheile in den problematischen, assertorischen und apodiktischen Urtheilen würde aufgestellt haben, sofern sie alle unter einem Prinzip, nämlich dem der analytischen Urtheile stehen. Diese Unterlassung beweiset, dass der Metaphysiker selbst nicht einmal mit der Logik, was die Vollständigkeit der Eintheilung betrifft, im Reinen war.

Was aber das Leibnitz'sche Prinzip von dem logischen Unterschiede der Undeutlichkeit und Deutlichkeit der Vorstellungen betrifft, wenn er behauptet, dass die erstere diejenige Vorstellungsart, die wir blosse Anschauung nannten, eigentlich nur der verworrene Begriff von ihrem Gegenstande, mithin Anschauung von Begriffen der Dinge nur dem Grade des Bewusstseins nach, nicht spezifisch unterschieden sei, so dass z. B. die Anschauung eines Körpers im durchgängigen Bewusstsein aller darin enthaltenen Vorstellungen den Begriff von demselben, als einem Aggregat von Monaden abgeben würde; so wird der kritische Philosoph hingegen bemerken, dass auf die Art der Satz: „die Körper bestehen aus Monaden," aus der Erfahrung, blos durch die Zergliederung der Wahrnehmung entspringen könne, wenn wir nur scharf genug (mit gehörigem Bewusstsein der Theilvorstellungen) sehen könnten. Weil aber das Beisammensein dieser Monaden, als nur im Raume möglich vorgestellt wird, so muss dieser Metaphysiker von altem Schrot und Korn uns den Raum als blos empirische und verworrene Vorstellung des Nebeneinanderseins des Mannigfaltigen ausserhalb einander gelten lassen.

Wie ist er aber alsdann im Stande, den Satz, dass der Raum drei Abmessungen habe, als apodiktischen Satz a priori zu behaupten? denn das hätte er auch durch das klarste Bewusstsein aller Theilvorstellungen eines Körpers nicht herausbringen können, dass es so sein müsse, sondern höchstens nur, dass es, wie ihm die Wahrnehmung lehrt, so sei. Nimmt er aber den Raum mit seiner Eigenschaft der drei Abmessungen als noth-

wendig und a priori aller Körpervorstellung zum Grunde liegend an, wie will er sich diese Nothwendigkeit, die er doch nicht wegvernünfteln kann, erklären, da diese Vorstellungsart seiner eignen Behauptung nach doch blos empirischen Ursprungs ist, welcher keine Nothwendigkeit hergiebt? Will er sich aber auch über diese Anforderung wegsetzen und den Raum mit dieser seiner Eigenschaft annehmen, wie es auch immer mit jener vorgeblich verworrenen Vorstellung beschaffen sein mag, so demonstrirt ihm die Geometrie, mithin die Vernunft, nicht durch Begriffe, die in der Luft schweben, sondern durch die Konstruktion der Begriffe, dass der Raum und daher auch das, was ihn erfüllt, der Körper, schlechterdings nicht aus einfachen Theilen bestehe, obzwar, wenn wir die Möglichkeit des Letztern uns nach blossen Begriffen begreiflich machen wollten, wir freilich, von den Theilen anhebend und so zum Zusammengesetzten aus denselben fortgehend, das Einfache zum Grunde legen müssten, wodurch sie denn endlich zum Geständniss genöthigt wird, dass Anschauung (dergleichen die Vorstellung des Raumes ist,) und Begriff der Species nach ganz verschiedene Vorstellungsarten sind, und die erstere nicht durch blosse Auflösung der Verworrenheit der Vorstellung in den letzteren verwandelt werden könne. — Ebendasselbe gilt auch von der Zeitvorstellung! [7])

Von der Art, den reinen Verstandes- und Vernunftbegriffen objektive Realität zu verschaffen.

Einen reinen Begriff des Verstandes als an einem Gegenstande möglicher Erfahrung denkbar vorstellen, heisst, ihm objektive Realität verschaffen, und überhaupt, ihn darstellen. Wo man dieses nicht zu leisten vermag, ist der Begriff leer, d. i. er reicht zu keinem Erkenntniss zu. Diese Handlung, wenn die objektive Realität dem Begriff geradezu *(directe)* durch die demselben korrespondirende Anschauung zugetheilt, d. i. dieser unmittelbar dargestellt wird, heisst der Schematismus; kann er aber nicht unmittelbar, sondern nur in seinen Folgen *(indirecte)* dargestellt werden, so kann sie die Symbolisirung des

Begriffs genannt werden. Das Erste findet bei Begriffen des Sinnlichen statt, das Zweite ist eine Nothhülfe für Begriffe des Uebersinnlichen, die also eigentlich nicht dargestellt und in keiner möglichen Erfahrung gegeben werden können, aber doch nothwendig zu einem Erkenntnisse gehören, wenn es auch blos als ein praktisches möglich wäre.

Das Symbol einer Idee (oder eines Vernunftbegriffes) ist eine Vorstellung des Gegenstandes nach der Analogie, d. i. dem gleichen Verhältnisse zu gewissen Folgen, als dasjenige ist, welches dem Gegenstande an sich selbst zu seinen Folgen beigelegt wird, obgleich die Gegenstände selbst von ganz verschiedener Art sind, z. B. wenn ich gewisse Produkte der Natur, wie etwa die organisirten Dinge, Thiere oder Pflanzen, in Verhältniss auf ihre Ursache mir, wie eine Uhr im Verhältniss auf den Menschen als Urheber vorstellig mache, nämlich das Verhältniss der Kausalität überhaupt, als Kategorie, in beiden ebendasselbe, aber das Subjekt dieses Verhältnisses nach seiner innern Beschaffenheit mir unbekannt bleibt, jenes also allein, diese aber gar nicht dargestellt werden kann.

Auf diese Art kann ich vom Uebersinnlichen, z. B. von Gott, zwar eigentlich kein theoretisches Erkenntniss, aber doch ein Erkenntniss nach der Analogie, und zwar die der Vernunft zu denken nothwendig ist, haben; wobei die Kategorien zum Grunde liegen, weil sie zur Form des Denkens nothwendig gehören, dieses mag auf das Sinnliche oder Uebersinnliche gerichtet sein, ob sie gleich, und gerade ebendarum, weil sie für sich noch keinen Gegenstand bestimmen, kein Erkenntniss ausmachen.

Von der Trüglichkeit der Versuche, den Verstandesbegriffen, auch ohne Sinnlichkeit, objektive Realität zuzugestehen.

Nach blossen Verstandesbegriffen ist, zwei Dinge ausser einander zu denken, die doch in Ansehung aller innern Bestimmungen (der Quantität und Qualität) ganz einerlei wären, ein Widerspruch; es ist immer nur ein und dasselbe Ding zweimal gedacht (numerisch Eines).

Dies ist Leibnitz's Satz des Nichtzuunterscheidenden, dem er keine geringe Wichtigkeit beilegt, der aber doch stark wider die Vernunft verstösst, weil nicht zu begreifen ist, warum ein Tropfen Wasser an einem Orte hindern sollte, dass nicht an einem andern ein ebendergleichen Tropfen angetroffen würde. Aber dieser Anstoss beweiset sofort, dass Dinge im Raum nicht blos durch Verstandesbegriffe als Dinge an sich, sondern auch ihrer sinnlichen Anschauung nach als Erscheinungen vorgestellt werden müssen, um erkannt zu werden, und dass der Raum nicht eine Beschaffenheit, oder Verhältniss der Dinge an sich selbst sei, wie Leibnitz annahm, und dass reine Verstandesbegriffe für sich allein kein Erkenntniss abgeben. [8])

* * *

Zweite Abtheilung.

Von dem, was seit der Leibnitz-Wolf'schen Epoche, in Ansehung des Objektes der Metaphysik, d. i. ihres Endzweckes ausgerichtet worden.

Man kann die Fortschritte der Metaphysik in diesem Zeitlaufe in drei Stadien eintheilen: erstlich in das des theoretisch-dogmatischen Fortganges, zweitens in das des skeptischen Stillstandes, drittens in das der praktisch-dogmatischen Vollendung ihres Weges und der Gelangung der Metaphysik zu ihrem Endzwecke. *) Das erste läuft lediglich innerhalb der Grenzen der Ontologie, das zweite in denen der transscendentalen oder reinen Kosmologie, welche auch als Naturlehre, d. i. angewandte Kosmologie, die Metaphysik der körperlichen und die der denkenden Natur, jene als Gegenstandes der äussern Sinne, dieser als Gegenstandes des innern Sinnes (*physica et psychologia rationalis*), nach dem, was an ihnen a priori erkennbar ist, betrachtet. Das dritte Stadium ist das der Theologie, mit allen den Erkenntnissen a priori, die darauf führen und sie nothwendig machen. Eine empirische Psychologie, welche dem Universitäts-

*) S. oben. [S. 99. ff.]

gebrauche gemäss episodisch in die Metaphysik eingeschoben worden, wird hier mit Recht übergangen.

Der Metaphysik
erstes Stadium
in dem genannten Zeit- und Länderraume.

Was die Zergliederung der reinen Verstandesbegriffe und zu der Erfahrungserkenntniss gebrauchter Grundsätze a priori betrifft, als worin die Ontologie besteht; so kann man beiden genannten Philosophen, vornehmlich dem berühmten Wolf, sein grosses Verdienst nicht absprechen, mehr Deutlichkeit, Bestimmtheit und Bestreben nach demonstrativer Gründlichkeit, wie irgend vorher oder ausserhalb Deutschland im Fache der Metaphysik geschehen, ausgeübt zu haben. Allein ohne den Mangel an Vollständigkeit, da noch keine Kritik eine Tafel der Kategorien nach einem festen Prinzip aufgestellt hatte, zu rügen, so war die Ermangelung aller Anschauung a priori, welche man als Prinzip gar nicht kannte, die vielmehr Leibnitz intellektuirte, d. i. in lauter verworrene Begriffe verwandelte, doch die Ursache, das, was er nicht durch blosse Verstandesbegriffe vorstellig machen konnte, für unmöglich zu halten, und so Grundsätze, die selbst dem gesunden Verstande Gewalt anthun und die keine Haltbarkeit haben, aufzustellen. Folgendes enthält die Beispiele von dem Irrgange mit solchen Prinzipien.

1) Der Grundsatz der Identität des Nichtzuunterscheidenden (*principium identitatis indiscernibilium*), dass, wenn wir uns von A und B, die in Ansehung aller ihrer innern Bestimmungen (der Qualität und Quantität) völlig einerlei sind, einen Begriff als von zwei Dingen machen, wir irren und sie für ein und dasselbe Ding (*numero eadem*) anzunehmen haben. Dass wir sie doch durch die Oerter im Raume unterscheiden können, weil ganz ähnliche und gleiche Räume ausser einander vorgestellt werden können, ohne dass man darum sagen dürfe,

es sei ein und derselbe Raum, weil wir auf die Art den ganzen unendlichen Raum in einen Kubikzoll und noch weniger bringen könnten, konnte er nicht zugeben, denn er liess nur eine Unterscheidung durch Begriffe zu, und wollte keine von diesen spezifisch unterschiedene Vorstellungsart, nämlich Anschauung, und zwar a priori, anerkennen, die er vielmehr in lauter Begriffe der Coexistenz oder Succession auflösen zu müssen glaubte, und so verstiess er wider den gesunden Verstand, der sich nie wird überreden lassen, dass, wenn ein Tropfen Wasser an einem Orte ist, dieser einen ganz ähnlichen und gleichen Tropfen an einem andern Orte zu sein hindere.

2) Sein Satz des zureichenden Grundes, da er dem letztern keine Anschauung a priori unterlegen zu dürfen glaubte, sondern die Vorstellung desselben auf blosse Begriffe a priori zurückführte, brachte die Folgerung hervor, dass alle Dinge, metaphysisch betrachtet, aus Realität und Negation, aus dem Sein und dem Nichtsein, wie bei dem Demokrit alle Dinge im Weltraume aus den Atomen und dem Leeren zusammengesetzt wären, und der Grund einer Negation kein anderer sein könne, als dass kein Grund, wodurch etwas gesetzt wird, nämlich keine Realität da ist, und so brachte er aus allem sogenannten metaphysischen Bösen, in Vereinigung mit dem Guten dieser Art, eine Welt aus lauter Licht und Schatten hervor, ohne in Betrachtung zu ziehen, dass, um einen Raum in Schatten zu stellen, ein Körper da sein müsse, also etwas Reales, was dem Lichte widersteht, in den Raum einzudringen. Nach ihm würde der Schmerz nur den Mangel an Lust, das Laster nur den Mangel an Tugendantrieben, und die Ruhe eines bewegten Körpers nur den Mangel an bewegender Kraft zum Grunde haben, weil nach blossen Begriffen Realität $= a$, nicht der Realität $= b$, sondern nur dem Mangel $= 0$ entgegengesetzt sein kann, ohne in Betrachtung zu ziehen, dass in der Anschauung, z. B. der äussern, a priori, nämlich im Raume, eine Entgegensetzung des Realen (der bewegenden

Kraft) gegen ein anderes Reale, nämlich einer bewegenden Kraft in entgegengesetzter Richtung, und so auch nach der Analogie in der innern Anschauung, einander entgegengesetzte reale Triebfedern in einem Subjekt verbunden werden können, und die a priori erkennbare Folge von diesem Konflikt der Realitäten, Negation sein könne; aber freilich hätte er zu diesem Behuf einander entgegenstehende Richtungen, die sich nur in der Anschauung, nicht in blossen Begriffen vorstellen lassen, annehmen müssen, und dann entsprang das wider den gesunden Verstand, selbst sogar wider die Moral verstossende Prinzip, dass alles Böse als Grund = 0, d. i. blosse Einschränkung oder, wie die Metaphysiker sagen, das Formale der Dinge sei. So half ihm also sein Satz des zureichenden Grundes, da er diesen in blosse Begriffe setzte, auch nicht das Mindeste, um über den Grundsatz analytischer Urtheile, den Satz des Widerspruchs hinaus zu kommen und sich durch die Vernunft a priori synthetisch zu erweitern.

3) Sein System der vorherbestimmten Harmonie, ob es zwar damit eigentlich auf die Erklärung der Gemeinschaft zwischen Seele und Körper abgezielt war, musste doch vorher im Allgemeinen auf die Erklärung der Möglichkeit der Gemeinschaft verschiedener Substanzen, durch die sie ein Ganzes ausmachen, gerichtet werden, und da war es freilich unvermeidlich, darein zu gerathen, weil Substanzen schon durch den Begriff von ihnen, wenn sonst nichts Anderes dazu kommt, als vollkommen isolirt vorgestellt werden müssen; denn da einer jeden, vermöge ihrer Subsistenz, kein Accidenz inhäriren darf, das sich auf einer andern Substanz gründet, sondern, wenngleich noch andere existiren, jene doch von diesen in nichts abhängen darf, selbst dann nicht, wenn sie gleich alle von einer dritten (dem Urwesen), als Wirkungen von ihrer Ursache abhingen, so ist gar kein Grund da, warum die Accidenzen der einen Substanz sich auf einer andern gleichartigen äusseren in Ansehung dieses ihres Zustandes gründen müssen. Wenn sie also

gleichwohl als Weltsubstanzen in Gemeinschaft stehen sollen, so muss diese nur ideal, und kann kein realer (physischer) Einfluss sein, weil dieser die Möglichkeit der Wechselwirkung, als ob sie sich aus ihrem blossen Dasein verstände, (welches doch nicht ist,) annimmt, d. i. man muss den Urheber des Daseins als einen Künstler annehmen, der diese an sich völlig isolirten Substanzen entweder gelegentlich, oder schon im Weltanfange so modifizirt oder schon eingerichtet, dass sie unter einander, gleich der Verknüpfung von Wirkung und Ursache, so harmonirten, als ob sie in einander wirklich einflössen. So musste also, da das System der Gelegenheitsursachen nicht so schicklich zur Erklärung aus einem einzigen Prinzip zu sein scheint, als das letztere, das *systema harmoniae praestabilitae*, das wunderlichste Figment, was je die Philosophie ausgedacht hat, entspringen, blos weil alles aus Begriffen erklärt und begreiflich gemacht werden sollte.

Nimmt man dagegen die reine Anschauung des Raumes, so wie dieser a priori allen äussern Relationen zum Grunde liegt, und nur ein Raum ist; so sind dadurch alle Substanzen in Verhältnissen, die den physischen Einfluss möglich machen, verbunden und machen ein Ganzes aus, so dass alle Wesen, als Dinge im Raume, zusammen nur eine Welt ausmachen, und nicht mehrere Welten ausser einander sein können, welcher Satz von der Welteinheit, wenn er durch lauter Begriffe, ohne jene Anschauung zum Grunde zu legen, geführt werden soll, schlechterdings nicht bewiesen werden kann.

4) Seine Monadologie. Nach blossen Begriffen sind alle Substanzen der Welt entweder einfach, oder aus Einfachem zusammengesetzt. Denn die Zusammensetzung ist nur ein Verhältniss, ohne welches sie gleichwohl als Substanzen ihre Existenz behalten müssten; das aber, was übrig bleibt, wenn ich alle Zusammensetzung aufhebe, ist das Einfache. Also bestehen alle Körper, wenn man sie blos durch den Verstand als Aggregate von Substanzen denkt, aus einfachen Substanzen. Alle

Substanzen aber müssen ausser ihrem Verhältnisse gegen einander, und den Kräften, dadurch sie auf einander Einfluss haben mögen, doch gewisse, innerlich ihnen inhärirende reale Bestimmungen haben, d. i. es ist nicht genug, ihnen Accidenzen beizulegen, die nur in äusseren Verhältnissen bestehen, sondern man muss ihnen auch solche, die sich blos auf das Subjekt beziehen, d. i. innere zugestehen. Wir kennen aber keine inneren realen Bestimmungen, die einem Einfachen beigelegt werden könnten, als Vorstellungen, und was von diesen abhängt; diese aber, da man sie nicht den Körpern beilegen kann, aber doch den einfachen Theilen desselben beilegen muss, wenn man diese als Substanzen innerlich nicht als ganz leer annehmen will. Einfache Substanzen aber, die in sich das Vermögen der Vorstellungen haben, werden von Leibnitz Monaden genannt. Also bestehen die Körper aus Monaden, als Spiegel des Universums nämlich, d. i. mit Vorstellungskräften begabt, die sich von denen der denkenden Substanzen nur durch den Mangel des Bewusstseins unterscheiden und daher schlummernde Monaden genannt werden, von denen wir nicht wissen, ob das Schicksal sie nicht dereinst aufwecken dürfte, vielleicht gar schon unendlich viele nach und nach zum Erwachen gebracht und wieder in den Schlummer habe zurückfallen lassen, um dereinst aufs Neue zu erwachen und als Thier nach und nach in Menschenseelen, und so weiter zu höheren Stufen hinaufzustreben; eine Art von bezauberter Welt, zu deren Annehmung der berühmte Mann nur dadurch hat verleitet werden können, dass er Sinnenvorstellungen als Erscheinungen, nicht, wie es sein sollte, für eine von allen Begriffen ganz unterschiedene Vorstellungsart, nämlich Anschauung, sondern für ein, aber nur verworrenes Erkenntniss durch Begriffe annahm, die im Verstande, nicht in der Sinnlichkeit ihren Sitz haben.

Der Satz der Identität des Nichtzuunterscheidenden, der Satz des zureichenden Grundes, das System der vorherbestimmten Harmonie, endlich

die Monadologie, machen zusammen das Neue aus, was Leibnitz und nach ihm Wolf, dessen metaphysisches Verdienst in der praktischen Philosophie bei weitem grösser war, in die Metaphysik der theoretischen Philosophie zu bringen versucht haben. Ob diese Versuche Fortschritte derselben genannt zu werden verdienen, wenn man gleich nicht in Abrede zieht, dass sie dazu wohl vorbereitet haben mögen, mag am Ende dieses Stadiums, dem Urtheile derer anheim gestellt bleiben, die sich darin durch grosse Namen nicht irre machen lassen. [9])

Zu dem theoretisch-dogmatischen Theile der Metaphysik gehört auch die allgemeine rationale Naturlehre, d. i. reine Philosophie über Gegenstände der Sinne, der der äussern, d. i. rationale Körperlehre, und des innern, die rationale Seelenlehre, wodurch die Prinzipien der Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt auf eine zwiefache Art Wahrnehmungen angewandt werden, ohne sonst etwas Empirisches zum Grunde zu legen, als dass es zwei dergleichen Gegenstände gebe. — In beiden kann nur so viel Wissenschaft sein, als darin Mathematik, d. i. Konstruktion der Begriffe angewandt werden kann; daher das Räumliche der Gegenstände der Physik mehr a priori vermag, als die Zeitform, welche der Anschauung durch den innern Sinn zum Grunde liegt, die nur eine Dimension hat.

Die Begriffe vom vollen und leeren Raum, von Bewegung und bewegenden Kräften können und müssen in der rationalen Physik auf ihre Prinzipien a priori gebracht werden, indessen dass der rationalen Psychologie nichts weiter, als der Begriff der Immaterialität einer denkenden Substanz, der Begriff ihrer Veränderung, und der Identität der Person bei den Veränderungen allein Prinzipien a priori vorstellen, alles Uebrige aber empirische Psychologie, oder vielmehr nur Anthropologie ist, weil bewiesen werden kann, dass es uns unmöglich ist, zu wissen, ob und was das Lebensprinzip im Menschen (die Seele) ohne Körper im Denken vermöge, und alles hier nur auf empirische Erkenntniss, d. i. eine solche, die wir im Leben, mithin in der Verbindung der Seele mit dem Körper erwerben können, hinausläuft, und also dem Endzweck der Meta-

physik, vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen einen Ueberschritt zu versuchen, nicht angemessen ist. Dieser ist in der zweiten Epoche der reinen Vernunftversuche in der Philosophie anzutreffen, die wir jetzt vorstellig machen.

Der Metaphysik
zweites Stadium.

Im ersten Stadium der Metaphysik, welches darum das der Ontologie genannt werden kann, weil es nicht etwa das Wesentliche unserer Begriffe von Dingen, durch Auflösung in ihre Merkmale zu erforschen lehrt, welches das Geschäft der Logik ist, sondern wie und welche wir uns a priori von Dingen machen, um das, was uns in der Anschauung überhaupt gegeben werden mag, unter sie zu subsumiren, welches wiederum nicht anders geschehen konnte, als sofern die Form der Anschauung a priori in Raum und Zeit, diese Objekte uns blos als Erscheinungen, nicht als Dinge an sich erkennbar macht, — in jenem Stadium sieht sich die Vernunft in einer Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die ohne Ende wiederum bedingt sind, zum unaufhörlichen Fortschreiten zum Unbedingten aufgefordert, weil jeder Raum und jede Zeit nie anders, als wie Theil eines noch grössern gegebenen Raumes oder Zeit vorgestellt werden kann, in denen doch die Bedingungen zu dem, was uns in jeder Anschauung gegeben ist, gesucht werden müssen, um zum Unbedingten zu gelangen.

Der zweite grosse Fortschritt, welcher nun der Metaphysik zugemuthet wird, ist der, vom Bedingten an Gegenständen möglicher Erfahrung zum Unbedingten zu gelangen, und ihr Erkenntniss bis zur Vollendung dieser Reihe durch die Vernunft (denn was bis dahin geschehen war, geschah durch Verstand und Urtheilskraft,) zu erweitern, und das Stadium, welches sie jetzt zurücklegen soll, wird daher das der transscendentalen Kosmologie heissen können, weil Raum und Zeit in ihrer ganzen Grösse, als Inbegriff aller Bedingungen betrachtet, und als die Behälter aller verknüpften wirklichen Dinge vorgestellt, und so

das Ganze von diesen, sofern sie jene ausfüllen, unter dem Begriffe einer Welt vorstellig gemacht werden sollen.

Die synthetischen Bedingungen *(principia)* der Möglichkeit der Dinge, d. i. die Bestimmungsgründe derselben (*principia essendi*), werden hier, und zwar in der Totalität der aufsteigenden Reihe, in der sie einander untergeordnet sind, zu dem Bedingten (den *principiatis*) gesucht, um zu dem Unbedingten (*principium, quod non est principiatum,*) zu gelangen. Das fordert die Vernunft, um ihr selbst genug zu thun. Mit der absteigenden Reihe von der Bedingung zum Bedingten hat es keine Noth; denn da bedarf es für sie keiner absoluten Totalität, und diese mag als Folge immer unvollendet bleiben, weil die Folgen sich von selbst ergeben, wenn der oberste Grund, von dem sie abhängen, nur gegeben ist.

Nun findet sich, dass in Raum und Zeit alles bedingt und das Unbedingte in der aufsteigenden Reihe der Bedingungen schlechterdings unerreichbar ist. Den Begriff eines absoluten Ganzen von lauter Bedingtem sich als unbedingt zu denken, enthält einen Widerspruch; das Unbedingte kann also nur als Glied der Reihe betrachtet werden, welches diese als Grund begrenzt, der selbst keine Folge aus einem andern Grunde ist, und die Unergründlichkeit, welche durch alle Klassen der Kategorien geht, sofern sie auf das Verhältniss der Folgen zu ihren Gründen angewandt werden, ist das, was die Vernunft mit sich selbst in einen nie beizulegenden Streit verwickelt, so lange die Gegenstände in Raum und Zeit für Dinge an sich und nicht für blosse Erscheinungen genommen werden, welches vor der Epoche der reinen Vernunftkritik unvermeidlich war, so dass Satz und Gegensatz sich unaufhörlich einander wechselsweise vernichteten und die Vernunft in den hoffnungslosesten Skepticismus stürzen mussten, der darum für die Metaphysik traurig ausfallen musste, weil, wenn sie nicht einmal an Gegenständen der Sinne ihre Forderung, das Unbedingte betreffend, befriedigen kann, an einen Ueberschritt zum Uebersinnlichen, der doch ihren Endzweck ausmacht, gar nicht zu denken war. *)

---

*) Der Satz: das Ganze aller Bedingung in Zeit und Raum ist unbedingt, ist falsch. Denn wenn alles in Raum und Zeit

Wenn wir nun in der aufsteigenden Reihe, vom Bedingten zu den Bedingungen in einem Weltganzen fortschreiten, um zum Unbedingten zu gelangen, so finden sich folgende wahre, oder blos scheinbare Widersprüche der Vernunft mit ihr selbst im theoretisch-dogmatischen Erkenntniss eines gegebenen Weltganzen hervor. Erstlich nach mathematischen Ideen der Zusammensetzung oder Theilung des Gleichartigen; zweitens nach den dynamischen der Gründung der Existenz des Bedingten auf die unbedingte Existenz.

[I. In Ansehung der extensiven Grösse der Welt in Messung derselben, d. i. der Hinzuthuung der gleichartigen und gleichen Einheit, als des Maasses, einen bestimmten Begriff von ihr zu bekommen, und zwar a) von ihrer Raumes- und b) ihrer Zeitgrösse, sofern beide gegeben sind, die letzte also die verflossene Zeit ihrer Dauer messen soll, von welchen beiden die Vernunft mit gleichem Grunde, dass sie unendlich, und dass sie doch nicht unendlich, mithin endlich sei, behauptet. Der Beweis aber von beiden kann, — welches merkwürdig ist! — nicht direkt, sondern nur apagogisch d. i. durch Widerlegung des Gegentheils geführt werden. Also

a) der Satz: die Welt ist der Grösse nach im Raum unendlich; denn wäre sie endlich, so würde sie durch den leeren Raum begrenzt sein, der selbst unendlich, aber an sich nichts Existirendes ist, der aber dennoch die Existenz von Etwas, als dem Gegenstande möglicher Wahrnehmung voraussetzte, nämlich die eines Raumes, der nichts Reales enthält, und doch als die Grenze des Realen d. i. als die bemerkliche letzte Bedingung des im Raum an einander Grenzenden enthielte, welches sich widerspricht: denn der leere Raum kann nicht wahrgenommen werden, noch ein (spürbares) Dasein bei sich führen. — b) Der Gegensatz: die Welt ist auch der verflossenen Zeit nach unendlich. Denn hätte sie einen Anfang, so

---

bedingt ist (innerhalb), so ist kein Ganzes derselben möglich. Die also, welche ein absolutes Ganze von lauter bedingten Bedingungen annehmen, widersprechen sich selbst, sie mögen es als begrenzt (endlich) oder unbegrenzt (unendlich) annehmen, und doch ist der Raum als ein solches Ganze anzusehen, imgleichen die verflossene Zeit.

wäre eine leere Zeit vor ihr vorhergegangen, welche gleichwohl das Entstehen der Welt, mithin das Nichts, was vorher ging, zu einem Gegenstande möglicher Erfahrung machte, welches sich widerspricht.

II. In Ansehung der intensiven Grösse d. i. des Grades, in welchem diese den Raum oder die Zeit erfüllt, zeigt sich folgende Antinomie. a) Satz: die körperlichen Dinge im Raum bestehen aus einfachen Theilen; denn setzt das Gegentheil, so würden die Theile zwar Substanzen sein: wenn aber alle ihre Zusammensetzung als eine blosse Relation aufgehoben wurde, so würde nichts, als der blosse Raum, als das blosse Subjekt aller Relationen übrig bleiben. Die Körper würden also nicht aus Substanzen bestehen, welches der Voraussetzung widerspricht. — b) Gegensatz: die Körper bestehen nicht aus einfachen Theilen.]

Nach den ersteren findet sich eine Antinomie hervor, wir mögen nun im Grössenbegriff von den Dingen der Welt, im Raume sowohl als der Zeit, von den durchgängig bedingt gegebenen Theilen zum unbedingten Ganzen in der Zusammensetzung aufsteigen, oder von dem gegebenen Ganzen zu den unbedingt gedachten Theilen durch Theilung hinabgehen. — Man mag nämlich, was das Erstere betrifft, annehmen, die Welt sei dem Raume und der verflossenen Zeit nach unendlich, oder sie sei endlich, so verwickelt man sich unvermeidlich in Widersprüche mit sich selbst. Denn ist die Welt, so wie der Raum und die verflossene Zeit, die sie einnimmt, als unendliche Grösse gegeben, so ist sie eine gegebene Grösse, die niemals ganz gegeben werden kann, welches sich widerspricht. Besteht jeder Körper oder jede Zeit in der Veränderung des Zustandes der Dinge aus einfachen Theilen, so muss, weil Raum sowohl, als Zeit ins Unendliche theilbar sind, (welches die Mathematik beweiset,) eine unendliche Menge gegeben sein, die doch ihrem Begriffe nach niemals ganz gegeben sein kann, welches sich gleichfalls widerspricht.

Mit der zweiten Klasse der Ideen des dynamisch Unbedingten ist es ebenso bestellt. Denn so heisst es einerseits: es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht nach Naturnothwendigkeit. Denn in der Reihe der Wirkungen, in Beziehung auf ihre Ursachen herrscht

durchaus Naturmechanismus, nämlich dass jede Veränderung durch den vorhergehenden Zustand prädeterminirt ist. Andererseits steht dieser allgemeinen Behauptung der Gegensatz entgegen: einige Begebenheiten müssen, als durch Freiheit möglich gedacht werden, und sie können nicht alle unter dem Gesetz der Naturnothwendigkeit stehen, weil sonst alles nur bedingt geschehen und also in der Reihe der Ursachen nichts Unbedingtes anzutreffen sein würde, eine Totalität aber der Bedingungen in einer Reihe von lauter Bedingtem anzunehmen, ein Widerspruch ist.

Endlich leidet der zur dynamischen Klasse gehörende Satz, der sonst klar genug ist, nämlich dass in der Reihe der Ursachen nicht alles zufällig, sondern doch irgend ein schlechterdings nothwendig existirendes Wesen sein möge, dennoch an dem Gegensatze, dass kein von uns immer denkbares Wesen, als schlechthin nothwendige Ursache anderer Weltwesen gedacht werden könne, einen gegründeten Widerspruch, weil es alsdann als Glied in die aufsteigende Reihe der Wirkungen und Ursachen mit den Dingen der Welt gehören würde, in der keine Kausalität unbedingt ist, die aber hier doch als unbedingt müsste angenommen werden, welches sich widerspricht.

Anmerkung. Wenn der Satz: die Welt ist an sich unendlich, so viel bedeuten soll, sie ist grösser, als alle Zahl (in Vergleichung mit einem gegebenen Maass), so ist der Satz falsch; denn eine unendliche Zahl ist ein Widerspruch. — Heisst es: sie ist nicht unendlich, so ist dieses wohl wahr, aber man weiss dann nicht, was sie denn sei. Sage ich: sie ist endlich, so ist das auch falsch; denn ihre Grenze ist kein Gegenstand möglicher Erfahrung. Ich sage also, sowohl was gegebenen Raum, als auch verflossene Zeit betrifft, wird nur als zur Opposition erfordert. Beides ist dann falsch, weil mögliche Erfahrung weder eine Grenze hat, noch unendlich sein kann, und die Welt als Erscheinung nur das Objekt möglicher Erfahrung ist.

* * *

Hiebei zeigen sich nun folgende Bemerkungen:

Erstlich der Satz, dass zu allem Bedingten ein

schlechthin Unbedingtes müsse gegeben sein, gilt als Grundsatz von allen Dingen, so wie ihre Verbindung durch reine Vernunft, d. i. als die der Dinge an sich selbst gedacht wird. Findet sich nun in der Anwendung desselben, dass er nicht auf Gegenstände in Raum und Zeit ohne Widerspruch angewandt werden könne, so ist keine Ausflucht aus diesem Widerspruche möglich, als dass man annimmt, die Gegenstände in Raum und Zeit, als Objékte möglicher Erfahrung, sind nicht als Dinge an sich selbst, sondern als blosse Erscheinungen anzusehen, deren Form auf der subjektiven Beschaffenheit unsrer Art sie anzuschauen beruht.

Die Antinomie der reinen Vernunft führt also unvermeidlich auf jene Beschränkung unserer Erkenntniss zurück, und was in der Analytik vorher a priori dogmatisch bewiesen worden war, wird hier in der Dialektik gleichsam durch ein Experiment der Vernunft, das sie an ihrem eigenen Vermögen anstellt, unwidersprechlich bestätigt. In Raum und Zeit ist das Unbedingte nicht anzutreffen, was die Vernunft bedarf, und es bleibt dieser nichts, als das immerwährende Fortschreiten zu Bedingungen übrig, ohne Vollendung desselben zu hoffen.

Zweitens: der Widerstreit dieser ihrer Sätze ist nicht blos logisch, der analytischen Entgegensetzung (*contradictorie oppositorum*), d. i. ein blosser Widerspruch, denn da würde, wenn einer derselben wahr ist, der andere falsch sein müssen, und umgekehrt, z. B. die Welt ist dem Raume nach unendlich, verglichen mit dem Gegensatze: sie ist im Raume nicht unendlich; sondern ein transscendentaler der synthetischen Opposition (*contrarie oppositorum*), z. B. die Welt ist dem Raume nach endlich, welcher Satz mehr sagt, als zur logischen Entgegensetzung erfordert wird; denn er sagt nicht blos, dass im Fortschreiten zu den Bedingungen das Unbedingte nicht angetroffen werde, sondern noch, dass diese Reihe der einander untergeordneten Bedingungen dennoch ganz ein absolutes Ganze sei; welche zwei Sätze darum alle beide falsch sein können, — wie in der Logik zwei einander als Widerspiel entgegengesetzte (*contrarie opposita*) Urtheile, — und in der That sind sie es auch, weil von Erscheinungen als von Dingen an sich selbst geredet wird.

Drittens können Satz und Gegensatz auch weniger enthalten, als zur logischen Entgegensetzung erfordert wird, und so beide wahr sein, — wie in der Logik zwei einander blos durch Verschiedenheit der Subjekte entgegengesetzte Urtheile (*judicia subcontraria*), — wie dieses mit der Antinomie der dynamischen Grundsätze sich in der That so verhält, wenn nämlich das Subjekt der entgegengesetzten Urtheile in beiden in verschiedener Bedeutung genommen wird, z. B. der Begriff der Ursache, als *causa phaenomenon* in dem Satz: alle Kausalität der Phänomene in der Sinnenwelt ist dem Mechanismus der Natur unterworfen, scheint mit dem Gegensatz: einige Kausalität dieser Phänomene ist diesem Gesetz nicht unterworfen, im Widerspruch zu stehen, aber dieser ist darin doch nicht nothwendig anzutreffen, denn in dem Gegensatze kann das Subjekt in einem andern Sinne genommen sein, als es in dem Satze geschah, nämlich es kann dasselbe Subjekt als *causa noumenon* gedacht werden, und da können beide Sätze wahr sein, und dasselbe Subjekt kann als Ding an sich selbst frei von der Bestimmung nach Naturnothwendigkeit sein, was als Erscheinung, in Ansehung derselben Handlung, doch nicht frei ist. Und so auch mit dem Begriffe eines nothwendigen Wesens.

Viertens: diese Antinomie der reinen Vernunft, welche den skeptischen Stillstand der reinen Vernunft nothwendig zu bewirken scheint, führt am Ende, vermittelst der Kritik, auf dogmatische Fortschritte derselben, wenn es sich nämlich hervorthut, dass ein solches Noumenon, als Sache an sich, wirklich und selbst nach seinen Gesetzen, wenigstens in praktischer Absicht erkennbar ist, ob es gleich übersinnlich ist.

Freiheit der Willkür ist dieses Uebersinnliche, welches durch moralische Gesetze nicht allein als wirklich im Subjekt gegeben, sondern auch in praktischer Rücksicht, in Ansehung des Objekts, bestimmend ist, welches in theoretischer gar nicht erkennbar sein würde, welches dann der eigentliche Endzweck der Metaphysik ist.

Die Möglichkeit eines solchen Fortschrittes der Vernunft mit dynamischen Ideen gründet sich darauf, dass in ihnen die Zusammensetzung der eigentlichen Verknüpfung der Wirkung mit ihrer Ursache, oder des Zufälligen mit dem

Nothwendigen nicht eine Verbindung des Gleichartigen sein darf, wie in der mathematischen Synthesis, sondern Grund und Folge, die Bedingung und das Bedingte von verschiedener Art sein können, und so in dem Fortschritte vom Bedingten zur Bedingung, vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen, als der obersten Bedingung, ein Ueberschritt nach Grundsätzen geschehen kann.

* * *

Die zwei dynamischen Antinomien sagen weniger, als zur Opposition erfordert wird, z. B. wie zwei partikuläre Sätze. Daher beide wahr sein können.

In den dynamischen Antinomien kann etwas Ungleichartiges zur Bedingung angenommen werden. — Ingleichen hat man da etwas, wodurch das Uebersinnliche (Gott, worauf der Zweck eigentlich geht,) erkannt werden kann, weil ein Gesetz der Freiheit als übersinnlich gegeben ist.

Auf das Uebersinnliche in der Welt (die geistige Natur der Seele) und das ausser der Welt (Gott), also Unsterblichkeit und Theologie, ist der Endzweck gerichtet.[10])

Der Metaphysik

drittes Stadium.

Praktisch-dogmatischer Ueberschritt zum Uebersinnlichen.

Zuvörderst muss man wohl vor Augen haben, dass in dieser ganzen Abhandlung, der vorliegenden akademischen Aufgabe gemäss, die Metaphysik blos als theoretische Wissenschaft, oder, wie man sie sonst nennen kann, als Metaphysik der Natur gemeint sei, mithin der Ueberschritt derselben zum Uebersinnlichen, nicht ein Schreiten zu einer ganz andern, nämlich moralisch-praktischen Vernunftwissenschaft, welche Metaphysik der Sitten genannt werden kann, verstanden werden müsse, indem dieses eine Verirrung in ein ganz anderes Feld (*μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*) sein würde, obgleich die letztere auch etwas Uebersinnliches, nämlich die Freiheit, aber nicht nach

dem, was es seiner Natur nach ist, sondern nach demjenigen, was es in Ansehung des Thuns und Lassens für praktische Prinzipien begründet, zum Gegenstande hat.

Nun ist das Unbedingte nach allen im zweiten Stadium angestellten Untersuchungen in der Natur, d. i. in der Sinnenwelt schlechterdings nicht anzutreffen, ob es gleich nothwendig angenommen werden muss. Von dem Uebersinnlichen aber giebt es kein theoretisch-dogmatisches Erkenntniss (*noumenorum non datur scientia*). Also scheint ein praktisch-dogmatischer Ueberschritt der Metaphysik der Natur sich selbst zu widersprechen, und dieses dritte Stadium derselben unmöglich zu sein.

Allein wir finden unter den zur Erkenntniss der Natur, auf welche Art es auch sei, gehörigen Begriffen noch einen von der besonderen Beschaffenheit, dass wir dadurch nicht, was in dem Objekt ist, sondern was wir, blos dadurch, dass wir es in ihn legen, uns verständlich machen können, der also eigentlich zwar kein Bestandtheil der Erkenntniss des Gegenstandes, aber doch ein von der Vernunft gegebenes Mittel oder Erkenntnissgrund ist, und zwar der theoretischen, aber insofern doch nicht dogmatischen Erkenntniss, und dies ist der Begriff von einer Zweckmässigkeit der Natur, welche auch ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, mithin ein immanenter, nicht transscendenter Begriff ist, wie der von der Struktur der Augen und Ohren, von der aber, was Erfahrung betrifft, es kein weiteres Erkenntniss giebt, als was Epikur ihm zugestand, nämlich dass, nachdem die Natur Augen und Ohren gebildet hat, wir sie zum Sehen und Hören brauchen, nicht aber beweiset, dass die sie hervorbringende Ursache selbst die Absicht gehabt habe, diese Struktur dem genannten Zwecke gemäss zu bilden; denn diesen kann man nicht wahrnehmen, sondern nur durch Vernünfteln hineintragen, um auch nur eine Zweckmässigkeit an solchen Gegenständen zu erkennen.

Wir haben also einen Begriff von einer Teleologie der Natur, und zwar a priori, weil wir sonst ihn nicht in unsre Vorstellung der Objekte derselben hineinlegen, sondern nur aus dieser, als empirischer Anschauung herausnehmen dürften, und die Möglichkeit a priori einer solchen Vorstellungsart, welche doch noch kein Erkenntniss ist, gründet sich darauf, dass wir in uns selbst ein Ver-

mögen der Verknüpfung nach Zwecken (*nexus finalis*) wahrnehmen.

Obzwar nun also die physisch-theologischen Lehren (von Naturzwecken) niemals dogmatisch sein, noch weniger den Begriff von einem Endzweck, d. i. dem Unbedingten in der Reihe der Zwecke an die Hand geben können; so bleibt doch der Begriff der Freiheit, so wie er als sinnlich-unbedingte Kausalität selbst in der Kosmologie vorkommt, zwar skeptisch angefochten, aber doch unwiderlegt, und mit ihm auch der Begriff von einem Endzweck; ja, dieser gilt in moralisch-praktischer Rücksicht als unumgänglich, ob ihm gleich seine objektive Realität, wie überhaupt aller Zweckmässigkeit gegebener oder gedachter Gegenstände, nicht theoretisch-dogmatisch gesichert werden kann.

Dieser Endzweck der reinen praktischen Vernunft ist das höchste Gut, sofern es in der Welt möglich ist, welches aber nicht blos in dem, was Natur verschaffen kann, nämlich der Glückseligkeit (die grösseste Summe der Lust); sondern was das höchste Erforderniss, nämlich die Bedingung ist, unter der allein die Vernunft sie den vernünftigen Weltwesen zuerkennen kann, nämlich zugleich im sittlich-gesetzmässigsten Verhalten derselben zu suchen ist.

Dieser Gegenstand der Vernunft ist übersinnlich; zu ihm als Endzweck fortzuschreiten, ist Pflicht; dass es also ein Stadium der Metaphysik für diesen Ueberschritt und das Fortschreiten in demselben geben müsse, ist unzweifelhaft. Ohne alle Theorie ist dies aber doch unmöglich, denn der Endzweck ist nicht völlig in unserer Gewalt; daher müssen wir uns einen theoretischen Begriff von der Quelle, woraus er entspringen kann, machen. Gleichwohl kann eine solche Theorie nicht nach demjenigen, was wir an den Objekten erkennen, sondern allenfalls nach dem, was wir hineinlegen, stattfinden, weil der Gegenstand übersinnlich ist. — Also wird diese Theorie nur in praktisch-dogmatischer Rücksicht stattfinden, und der Idee des Endzweckes auch nur eine in dieser Rücksicht hinreichende objektive Realität zusichern können.

Was den Begriff des Zweckes betrifft, so ist er jederzeit von uns selbst gemacht, und der des Endzweckes muss a priori durch die Vernunft gemacht sein.

Dieser gemachten Begriffe, oder vielmehr, in theoretischer Rücksicht, transscendenter Ideen sind, wenn man sie nach analytischer Methode aufstellt, drei, das Uebersinnliche nämlich in uns, über uns, und nach uns.

1) Die Freiheit, von welcher der Anfang muss gemacht werden, weil wir von diesem Uebersinnlichen der Weltwesen allein die Gesetze, unter dem Namen der moralischen, a priori, mithin dogmatisch, aber nur in praktischer Absicht, nach welcher der Endzweck allein möglich ist, erkennen, nach denen also die Autonomie der reinen praktischen Vernunft zugleich als Autokratie, d. i. als Vermögen angenommen wird, diesen, was die formale Bedingung desselben, die Sittlichkeit, betrifft, unter allen Hindernissen, welche die Einflüsse der Natur auf uns als Sinnenwesen verüben mögen, doch als zugleich intelligible Wesen, noch hier im Erdenleben zu erreichen, d. i. der Glaube an die Tugend, als das Prinzip in uns zum höchsten Gut zu gelangen.
2) Gott, das allgenugsame Prinzip des höchsten Gutes über uns, was, als moralischer Welturheber, unser Unvermögen auch in Ansehung der materialen Bedingung dieses Endzweckes einer der Sittlichkeit angemessenen Glückseligkeit in der Welt ergänzt.
3) Unsterblichkeit, d. i. die Fortdauer unserer Existenz nach uns, als Erdensöhne, mit denen ins Unendliche fortgehenden moralischen und physischen Folgen, die dem moralischen Verhalten derselben angemessen sind.

Eben diese Momente der praktisch-dogmatischen Erkenntniss des Uebersinnlichen, nach synthetischer Methode aufgestellt, fangen von dem unbeschränkten Inhaber des höchsten ursprünglichen Gutes an, schreiten zu dem (durch Freiheit) Abgeleiteten in der Sinnenwelt fort, und endigen mit den Folgen dieses objektiven Endzweckes der Menschen in einer künftigen intelligibeln, stehen also in der Ordnung, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit systematisch verbunden da.

Was das Anliegen der menschlichen Vernunft in Bestimmung dieser Begriffe zu einem wirklichen Erkenntniss betrifft, so bedarf es keines Beweises, und die Metaphysik,

die gerade darum, nämlich nur um jenem zu genügen, eine nothwendige Nachforschung geworden ist, bedarf wegen ihrer unablässigen Bearbeitung zu diesem Zwecke keiner Rechtfertigung. — Aber hat sie in Ansehung jenes Uebersinnlichen, dessen Erkenntniss ihr Endzweck ist, seit der Leibnitz-Wolf'schen Epoche irgend etwas, und wie viel ausgerichtet, und was kann sie überhaupt ausrichten? Das ist die Frage, welche beantwortet werden soll, wenn sie auf die Erfüllung des Endzweckes, wozu es überhaupt Metaphysik geben soll, gerichtet ist. 11)

Auflösung der akademischen Aufgabe.

I.

Was für Fortschritte kann die Metaphysik in Ansehung des Uebersinnlichen thun?

Durch die Kritik der reinen Vernunft ist hinreichend bewiesen, dass über die Gegenstände der Sinne hinaus es schlechterdings kein theoretisches Erkenntniss, und, weil in diesem Falle alles a priori durch Begriffe erkannt werden müsste, kein theoretisch-dogmatisches Erkenntniss geben könne, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil allen Begriffen irgend eine Anschauung, dadurch ihnen objektive Realität verschafft wird, muss untergelegt werden können, alle unsere Anschauung aber sinnlich ist. Das heisst mit andern Worten: wir können von der Natur übersinnlicher Gegenstände, Gottes, unseres eigenen Freiheitsvermögens, und der unserer Seele (abgesondert vom Körper) gar nichts erkennen, was dieses innere Prinzip alles dessen, was zum Dasein dieser Dinge gehört, die Folgen und Wirkungen desselben betrifft, durch welche die Erscheinungen derselben uns auch nur im mindesten Grade erklärlich, und ihr Prinzip, das Objekt selbst, für uns erkennbar sein könnte.

Nun kommt es aber nur noch darauf an, ob es nicht demungeachtet von diesen übersinnlichen Gegenständen ein praktisch-dogmatisches Erkenntniss geben könne, welches dann das dritte, und den ganzen Zweck der Metaphysik erfüllende Stadium derselben sein würde.

In diesem Falle würden wir das übersinnliche Ding nicht nach dem, was es an sich ist, zu untersuchen haben, sondern nur, wie wir es zu denken und seine Beschaffenheit anzunehmen haben, um dem praktisch-dogmatischen Objekt des reinen sittlichen Prinzips, nämlich dem Endzweck, welcher das höchste Gut ist, für uns selbst angemessen zu sein. Wir würden da nicht Nachforschungen über die Natur der Dinge anstellen, die wir uns, und zwar blos zum nothwendigen praktischen Behuf selbst machen, und die vielleicht ausser unserer Idee gar nicht existiren, vielleicht nicht sein können, (ob diese gleich sonst keinen Widerspruch enthält,) weil wir uns dabei nur ins Ueberschwengliche verlaufen dürften, sondern nur wissen wollen, was jener Idee gemäss, die uns durch die Vernunft unumgänglich nothwendig gemacht wird, für moralische Grundsätze der Handlungen obliegen, und da würde ein praktisch-dogmatisches Erkennen und Wissen der Beschaffenheit des Gegenstandes, bei völliger Verzichtthuung auf ein theoretisches *(suspensio judicii)* eintreten, von welchem ersteren es fast allein auf den Namen ankommt, mit dem wir diese Modalität unseres Fürwahrhaltens belegen, damit er für eine solche Absicht nicht zu wenig, (wie bei dem blossen Meinen,) aber doch auch nicht zu viel (wie bei dem Für-wahrscheinlich-annehmen,) enthalte und so dem Skeptiker gewonnen Spiel gebe.

Ueberredung aber, welche ein Fürwahrhalten ist, von dem man bei sich selbst nicht ausmachen kann, ob es auf blos subjektiven oder auf objektiven Gründen beruhe, im Gegensatz der blos gefühlten Ueberzeugung, bei welcher sich das Subjekt der letztern und ihrer Zulänglichkeit bewusst zu sein glaubt, ob es zwar dieselbe nicht nennen, mithin nach ihrer Verknüpfung mit dem Objekt sich nicht deutlich machen kann, können beide nicht zu Modalitäten des Fürwahrhaltens im dogmatischen Erkenntniss, es mag theoretisch oder praktisch sein, gezählt werden, weil diese ein Erkenntniss aus Prinzipien sein soll,

die also auch einer deutlichen, verständlichen und mittheilbaren Vorstellung fähig sein muss.

Die Bedeutung dieses, vom Meinen und Wissen, als eines auf Beurtheilung in theoretischer Absicht gegründeten Fürwahrhaltens, kann nun in den Ausdruck Glauben gelegt werden, worunter eine Annehmung, Voraussetzung (Hypothesis) verstanden wird, die nur darum nothwendig ist, weil eine objektive praktische Regel des Verhaltens als nothwendig zum Grunde liegt, bei der wir die Möglichkeit der Ausführung und des daraus hervorgehenden Objektes an sich, zwar nicht theoretisch einsehen, aber doch die einzige Art der Zusammenstimmung derselben zum Endzweck subjektiv erkennen.

Ein solcher Glaube ist das Fürwahrhalten eines theoretischen Satzes, z. B. es ist ein Gott, durch praktische Vernunft, und in diesem Falle, als reine praktische Vernunft betrachtet, wo, indem der Endzweck die Zusammenstimmung unserer Bestrebung zum höchsten Gut, unter einer schlechterdings nothwendigen praktischen, nämlich moralischen Regel steht, deren Effekt wir aber uns nicht anders, als unter Voraussetzung der Existenz eines ursprünglichen höchsten Gutes, als möglich denken können, wir dieses in praktischer Absicht anzunehmen, a priori genöthigt werden.

So ist für den Theil des Publikums, der nichts mit dem Getreidehandel zu thun hat, das Voraussehen einer schlechten Ernte ein blosses Meinen; nachdem die Dürre den ganzen Frühling hindurch anhaltend gewesen, nach derselben ein Wissen; für den Kaufmann aber, dessen Zweck und Angelegenheit es ist, durch diesen Handel zu gewinnen, ein Glauben, dass sie schlecht ausfallen werde und er also seine Vorräthe sparen müsse, weil er etwas hierbei zu thun beschliessen muss, indem es in seine Angelegenheit und Geschäfte einschlägt, nur dass die Nothwendigkeit dieser nach Regeln der Klugheit genommenen Entschliessung nur bedingt ist, statt dessen eine solche, die eine sittliche Maxime voraussetzt, auf einem Prinzip beruht, das schlechterdings nothwendig ist.

Daher hat der Glaube in moralisch-praktischer Rücksicht auch an sich einen moralischen Werth, weil er ein freies Annehmen enthält. Das *Credo* in den drei Artikeln des Bekenntnisses der reinen praktischen Vernunft: ich

glaube an einen einigen Gott, als den Urquell alles Guten in der Welt, als seinen Endzweck; — ich glaube an die Möglichkeit, zu diesem Endzweck, dem höchsten Gut in der Welt, sofern es am Menschen liegt, zusammenzustimmen; — ich glaube an ein künftiges ewiges Leben, als der Bedingung einer immerwährenden Annäherung der Welt zum höchsten in ihr möglichen Gut; — dieses *Credo*, sage ich, ist ein freies Fürwahrhalten, ohne welches es auch keinen moralischen Werth haben würde. Es verstattet also keinen Imperativ (kein *crede*), und der Beweisgrund dieser seiner Richtigkeit ist kein Beweis von der Wahrheit dieser Sätze, als theoretischer betrachtet, mithin keine objektive Belehrung von der Wirklichkeit der Gegenstände derselben, denn die ist in Ansehung des Uebersinnlichen unmöglich, sondern nur eine subjektiv-, und zwar praktisch-gültige, und in dieser Absicht hinreichende Belehrung, so zu handeln, als ob wir wüssten, dass diese Gegenstände wirklich wären; welche Vorstellungsart hier auch nicht in technisch-praktischer Absicht als Klugheitslehre (lieber zu viel, als zu wenig anzunehmen,) für nothwendig angesehen werden muss, weil sonst der Glaube nicht aufrichtig sein würde, sondern nur in moralischer Absicht nothwendig ist, um dem, wozu wir schon von selbst verbunden sind, nämlich der Beförderung des höchsten Gutes in der Welt nachzustreben, noch ein Ergänzungsstück zur Theorie der Möglichkeit desselben, allenfalls durch blosse Vernunftideen hinzuzufügen, indem wir uns jene Objekte, Gott, Freiheit in praktischer Qualität und Unsterblichkeit nur der Forderung der moralischen Gesetze an uns zufolge selbst machen und ihnen objektive Realität freiwillig geben, da wir versichert sind, dass in diesen Ideen kein Widerspruch gefunden werden könne, von der Annahme derselben die Zurückwirkung auf die subjektiven Prinzipien der Moralität und deren Bestärkung, mithin auf das Thun und Lassen selbst wiederum in der Intention moralisch ist.

Aber sollte es nicht auch theoretische Beweise der Wahrheit jener Glaubenslehren geben, von denen sich sagen liesse, dass ihnen zufolge es wahrscheinlich sei, dass ein Gott sei, dass ein sittliches, seinem Willen gemässes und der Idee des höchsten Gutes angemessenes Verhältniss in der Welt angetroffen werde, und dass es

ein künftiges Leben für jeden Menschen gebe? — Die Antwort ist: der Ausdruck der Wahrscheinlichkeit ist in dieser Anwendung völlig ungereimt. Denn wahrscheinlich (*probabile*) ist das, was einen Grund des Fürwahrhaltens für sich hat, der grösser ist, als die Hälfte des zureichenden Grundes, also eine mathematische Bestimmung der Modalität des Fürwahrhaltens, wo Momente derselben als gleichartig angenommen werden müssen, und so eine Annäherung zur Gewissheit möglich ist, dagegen der Grund des mehr oder weniger Scheinbaren (*verosimile*) auch aus ungleichartigen Gründen bestehen, eben darum aber sein Verhältniss zum zureichenden Grunde gar nicht erkannt werden kann.

Nun ist aber das Uebersinnliche von dem sinnlich Erkennbaren, selbst der Species nach (*toto genere*) unterschieden, weil es über alle uns mögliche Erkenntniss hinaus liegt. Also giebt es gar keinen Weg, durch ebendieselben Fortschritte zu ihm zu gelangen, wodurch wir im Felde des Sinnlichen zur Gewissheit zu kommen hoffen dürfen; also auch keine Annäherung zu dieser, mithin kein Fürwahrhalten, dessen logischer Werth Wahrscheinlichkeit könnte genannt werden.

In theoretischer Rücksicht kommen wir der Ueberzeugung vom Dasein Gottes, dem Dasein des höchsten Gutes, und dem Bevorstehen eines künftigen Lebens durch die stärksten Anstrengungen der Vernunft nicht im mindesten näher, denn in die Natur übersinnlicher Gegenstände giebt es für uns gar keine Einsicht. In praktischer Rücksicht aber machen wir uns diese Gegenstände selbst, so wie wir die Idee derselben dem Endzwecke unserer reinen Vernunft behülflich zu sein urtheilen, welcher Endzweck, weil er moralisch nothwendig ist, dann freilich wohl die Täuschung bewirken kann, das, was in subjektiver Beziehung, nämlich für den Gebrauch der Freiheit des Menschen Realität hat, weil es in Handlungen, die dieser ihrem Gesetze gemäss sind, der Erfahrung dargelegt worden, für Erkenntniss der Existenz des dieser Form gemässen Objektes zu halten. 12)

Nunmehr lässt sich das dritte Stadium der Metaphysik in den Fortschritten der reinen Vernunft zu ihrem Endzweck verzeichnen. — Es macht einen Kreis aus, dessen Grenzlinie in sich selbst zurückkehrt und so ein Ganzes von Erkenntniss des Uebersinnlichen beschliesst, ausser dem nichts von dieser Art weiter ist, und der doch auch alles befasst, was dem Bedürfnisse der Vernunft genügen kann. — Nachdem sie sich nämlich von allem Empirischen, womit sie in den zwei ersten Stadien noch immer verwickelt war, und von den Bedingungen der sinnlichen Anschauung, die ihr die Gegenstände nur in der Erscheinung vorstellten, losgemacht, und sich in den Standpunkt der Ideen, woraus sie ihre Gegenstände nach dem, was sie an sich selbst sind, betrachtet, gestellt hat, beschreibt sie ihren Horizont, der von der Freiheit, als übersinnlichem, aber durch den Kanon der Moral erkennbarem Vermögen theoretisch-dogmatisch anhebend, ebendahin auch in praktisch-dogmatischer, d. i. einer auf den Endzweck, das höchste in der Welt zu befördernde Gut, gerichteten Absicht zurückkehrt, dessen Möglichkeit durch die Ideen von Gott, Unsterblichkeit, und das von der Sittlichkeit selbst diktirte Vertrauen zum Gelingen dieser Absicht ergänzt, und so diesem Begriffe objektive, aber praktische Realität verschafft wird.

Die Sätze: es ist ein Gott, es ist in der Natur der Welt eine ursprüngliche, obzwar unbegreifliche Anlage zur Uebereinstimmung mit der moralischen Zweckmässigkeit, es ist endlich in der menschlichen Seele eine solche, welche sie eines nie aufhörenden Fortschreitens zu derselben fähig macht: — diese Sätze selber theoretisch-dogmatisch beweisen zu wollen, würde so viel sein, als sich ins Ueberschwengliche zu werfen, obzwar, was den zweiten Satz betrifft, die Erläuterung desselben, durch die physische, in der Welt anzutreffende Zweckmässigkeit, die Annehmung jener moralischen sehr befördern kann. Ebendasselbe gilt von der Modalität des Fürwahrhaltens, dem vermeinten Erkennen und Wissen, wobei man vergisst, dass jene Ideen von uns selbst willkürlich gemacht und nicht von den Objekten abgeleitet sind, mithin zu nichts Mehrerem, als dem A n n e h m e n in theoretischer, aber doch auch zur Behauptung der Vernunftmässigkeit dieser Annahme in praktischer Absicht berechtigen.

Hieraus ergiebt sich nun auch die merkwürdige Folge, dass der Fortschritt der Metaphysik in ihrem dritten Stadium, im Felde der Theologie, eben darum, weil er auf den Endzweck geht, der leichteste unter allen ist, und ob sie sich gleich hier mit dem Uebersinnlichen beschäftigt, doch nicht überschwenglich, sondern der gemeinen Menschenvernunft eben so begreiflich wird, als den Philosophen, und dies so sehr, dass die letztern durch die erstere sich zu orientiren genöthigt sind, damit sie sich nicht ins Ueberschwengliche verlaufen. Diesen Vorzug hat die Philosophie als Weisheitslehre vor ihr, als spekulativer Wissenschaft, von nichts Anderem, als dem reinen praktischen Vernunftvermögen, d. i. der Moral, sofern sie aus dem Begriffe der Freiheit, als einem zwar übersinnlichen, aber praktischen, a priori erkennbaren Prinzip abgeleitet worden.

Die Fruchtlosigkeit aller Versuche der Metaphysik, sich in dem, was ihren Endzweck, das Uebersinnliche, betrifft, theoretisch-dogmatisch zu erweitern: erstens in Ansehung der Erkenntniss der göttlichen Natur, als dem höchsten ursprünglichen Gut; zweitens der Erkenntniss der Natur einer Welt, in der und durch die das höchste abgeleitete Gut möglich sein soll; drittens der Erkenntniss der menschlichen Natur, sofern sie zu dem, diesem Endzwecke angemessenen Fortschreiten mit der erforderlichen Naturbeschaffenheit angethan ist; — die Fruchtlosigkeit, sage ich, aller darin bis zum Schlusse der Leibnitz-Wolf'schen Epoche gemachten, und zugleich das nothwendige Misslingen aller künftig noch anzustellenden Versuche soll jetzt beweisen, dass auf dem theoretisch-dogmatischen Wege für die Metaphysik zu ihrem Endzweck zu gelangen, kein Heil sei, und dass alle vermeinte Erkenntniss in diesem Felde transscendent, mithin gänzlich leer sei.[13])

Transscendente Theologie.

Die Vernunft will in der Metaphysik von dem Ursprunge aller Dinge, dem Urwesen (*ens originarium*) und dessen innerer Beschaffenheit sich einen Begriff machen, und fängt subjektiv vom Urbegriffe (*conceptus originarius*) der Dingheit überhaupt (*realitas*), d. i. von demjenigen an,

dessen Begriff an sich selbst ein Sein, zum Unterschiede von dem, dessen Begriff ein Nichtsein vorstellt, nur dass sie, um sich objektiv auch das Unbedingte an diesem Urwesen zu denken, dieses, als das All (*omnitudo*) der Realität enthaltend (*ens realissimum*) vorstellt, und so den Begriff desselben, als des höchsten Wesens, durchgängig bestimmt, welches kein anderer Begriff vermag, und was die Möglichkeit eines solchen Wesens betrifft, wie Leibnitz hinzusetzt, keine Schwierigkeit mache sie zu beweisen, weil Realitäten, als lauter Bejahungen, einander nicht widersprechen können, und was denkbar ist, weil sein Begriff sich nicht selbst widerspricht, d. i. alles, wovon der Begriff möglich, auch ein mögliches Ding sei; wobei doch die Vernunft, durch Kritik geleitet, wohl den Kopf schütteln dürfte.

Wohl indessen der Metaphysik, wenn sie hier nur nicht etwa Begriffe für Sache, und Sache, oder vielmehr den Namen von ihr, für Begriffe nimmt und sich so gänzlich ins Leere hinein vernünftelt.

Wahr ist es, dass, wenn wir uns a priori von einem Dinge überhaupt, also ontologisch, einen Begriff machen wollen, wir immer zum Urbegriff den Begriff von einem allerrealsten Wesen in Gedanken zum Grunde legen; denn eine Negation, als Bestimmung eines Dinges, ist immer nur abgeleitete Vorstellung, weil man sie als Aufhebung (*remotio*) nicht denken kann, ohne vorher die ihr entgegengesetzte Realität als etwas, das gesetzt wird (*positio s. reale*), gedacht zu haben, und so, wenn wir diese subjektive Bedingung des Denkens zur objektiven der Möglichkeit der Sachen selbst machen, alle Negationen blos wie Schranken des Allinbegriffes der Realitäten, mithin alle Dinge, ausser diesem einen ihrer Möglichkeit, nur als von diesem abgeleitet müssen angesehen werden.

Dieses Eine, welches sich die Metaphysik nun, man wundert sich selbst, wie, hingezaubert hat, ist das höchste metaphysische Gut. Es enthält den Stoff zur Erzeugung aller andern möglichen Dinge, wie das Marmorlager zu Bildsäulen von unendlicher Mannigfaltigkeit, welche insgesammt nur durch Einschränkung (Absonderung des Uebrigen von einem gewissen Theil des Ganzen, also nur durch Negation) möglich, und so das Böse sich blos als das Formale der Dinge vom Guten in der Welt unter-

scheidet, wie die Schatten in dem den ganzen Weltraum durchströmenden Sonnenlicht, und die Weltwesen sind darum nur böse, weil sie nur Theile und nicht das Ganze ausmachen, sondern zum Theil real, zum Theil negativ sind, bei welcher Zimmerung einer Welt dieser metaphysische Gott (das *realissimum*) gleichwohl sehr in den Verdacht kommt, dass er mit der Welt, (unerachtet aller Protestationen wider den Spinozismus,) als einem All existirender Wesen, einerlei sei.

Aber auch über alle diese Einwürfe weggesehen, lasset uns nun die vorgeblichen Beweise vom Dasein eines solchen Wesens, die daher ontologische genannt werden können, der Prüfung unterwerfen.

Der Argumente sind hier nur zwei, und können auch nicht mehr sein. — Entweder man schliesst aus dem Begriff des allerrealsten Wesens auf das Dasein desselben, oder aus dem nothwendigen Dasein irgend eines Dinges auf einen bestimmten Begriff, den wir uns von ihm zu machen haben.

Das erste Argument schliesst so: ein metaphysisch allervollkommenstes Wesen muss nothwendig existiren; denn wenn es nicht existirte, so würde ihm eine Vollkommenheit, nämlich die Existenz fehlen.

Das zweite schliesst umgekehrt: ein Wesen, das als ein nothwendiges existirt, muss alle Vollkommenheit haben; denn wenn es nicht alle Vollkommenheit (Realität) in sich hätte, so würde es durch seinen Begriff nicht als a priori durchgängig bestimmt, mithin nicht als nothwendiges Wesen gedacht werden können.

Der Ungrund des erstern Beweises, in welchem das Dasein als eine besondere, über den Begriff eines Dinges zu diesem hinzugesetzte Bestimmung gedacht wird, da es doch blos die Setzung des Dinges mit allen seinen Bestimmungen ist, wodurch dieser Begriff also gar nicht erweitert wird, — dieser Ungrund, sage ich, ist so einleuchtend, dass man sich bei diesem Beweise, der überdem als unhaltbar von den Metaphysikern schon aufgegeben zu sein scheint, nicht aufhalten darf.

Der Schluss des zweiten ist dadurch scheinbarer, dass er die Erweiterung der Erkenntniss nicht durch blosse Begriffe a priori versucht, sondern Erfahrung, obzwar nur Erfahrung überhaupt: es existirt etwas, zum Grunde legt

und nun von diesem schliesst: weil alle Existenz entweder nothwendig oder zufällig sein müsse, die letztere aber immer eine Ursache voraussetzt, die nur in einem nicht zufälligen, mithin in einem nothwendigen Wesen ihren vollständigen Grund haben könne, so existire irgend ein Wesen von der letzteren Naturbeschaffenheit.

Da wir nun die Nothwendigkeit der Existenz eines Dinges, wie überhaupt jede Nothwendigkeit, nur sofern erkennen können, als dadurch, dass wir dessen Dasein aus Begriffen a priori ableiten, der Begriff aber von etwas Existirendem ein Begriff von einem durchgängig bestimmten Dinge ist: so wird der Begriff von einem nothwendigen Wesen ein solcher sein, der zugleich die durchgängige Bestimmung dieses Dinges enthält. Dergleichen aber haben wir nur einen einzigen, nämlich des allerrealsten Wesens. Also ist das nothwendige Wesen ein Wesen, das alle Realität enthält, es sei als Grund, oder als Inbegriff.

Dies ist ein Fortschritt der Metaphysik durch die Hinterthüre. Sie will a priori beweisen, und legt doch ein empirisches Datum zum Grunde, welches sie, wie Archimedes seinen festen Punkt ausser der Erde, (hier aber ist er auf derselben,) braucht, um ihren Hebel anzusetzen und das Erkenntniss bis zum Uebersinnlichen zu haben.

Wenn aber, den Satz eingeräumt, dass irgend Etwas schlechterdings-nothwendig existire, gleichwohl eben so gewiss ist, dass wir uns schlechterdings keinen Begriff von irgend einem Dinge, das so existire, machen und also dieses, als ein solches, nach seiner Naturbeschaffenheit ganz und gar nicht bestimmen können, (denn die analytischen Prädikate, d. i. die, welche mit dem Begriffe der Nothwendigkeit einerlei sind, z. B. die Unveränderlichkeit, Ewigkeit, auch sogar die Einfachheit der Substanz sind keine Bestimmungen, daher auch die Einheit eines solchen Wesens gar nicht bewiesen werden kann,) — wenn es, sage ich, mit dem Versuche, sich einen Begriff davon zu machen, so schlecht bestellt ist, so bleibt der Begriff von diesem metaphysischen Gott immer ein leerer Begriff.

Nun ist es schlechterdings unmöglich, einen Begriff von einem Wesen bestimmt anzugeben, welches von solcher Natur sei, dass ein Widerspruch entspränge, wenn

ich es in Gedanken aufhebe, gesetzt auch, ich nehme es als das All der Realität an. Denn ein Widerspruch findet in einem Urtheile nur alsdann statt, wenn ich ein Prädikat in einem Urtheile aufhebe, und doch eines im Begriffe des Subjekts übrig behalte, was mit diesem identisch ist, niemals aber, wenn ich das Ding sammt allen seinen Prädikaten aufhebe und z. B. sage: es ist kein allerrealstes Wesen.

Also können wir uns von einem absolut-nothwendigen Dinge als einem solchen, schlechterdings keinen Begriff machen, (wovon der Grund der ist, dass es ein blosser Modalitätsbegriff ist, der nicht als Dinges-Beschaffenheit, sondern nur die Verknüpfung der Vorstellung von ihm mit dem Erkenntnissvermögen, die Beziehung auf das Subjekt enthält.) Also können wir aus seiner vorausgesetzten Existenz nicht im mindesten auf Bestimmungen schliessen, die unsere Erkenntniss desselben über die Vorstellung seiner nothwendigen Existenz erweitern und also eine Art von Theologie begründen könnten.

Also sinkt der von Einigen sogenannte kosmologische, aber doch transscendentale Beweis, (weil er doch eine existirende Welt annimmt,) der gleichwohl, weil aus der Beschaffenheit einer Welt nichts geschlossen werden will, sondern nur aus der Voraussetzung des Begriffes von einem nothwendigen Wesen, also einem reinen Vernunftbegriffe a priori, zur Ontologie gezählt werden kann, so wie der vorige, in sein Nichts zurück. 14)

Ueberschritt der Metaphysik zum Uebersinnlichen, nach der Leibnitz-Wolf'schen Epoche.

Die erste Stufe des Ueberschrittes der Metaphysik zum Uebersinnlichen, das der Natur als die oberste Bedingung zu allem Bedingten derselben zum Grunde liegt, also in der Theorie zum Grunde gelegt wird, ist die zur Theologie, d. i. zur Erkenntniss Gottes, obzwar nur nach der Analogie des Begriffes von demselben mit dem eines verständigen Wesens, als eines von der Welt wesentlich unterschiedenen Urgrundes aller Dinge; welche Theorie selber nicht in theoretisch-, sondern blos praktisch-dog-

matischer, mithin subjektiv-moralischer Absicht aus der Vernunft hervorgeht, d. i. nicht um die Sittlichkeit ihren Gesetzen und selbst ihrem Endzwecke nach zu begründen, denn diese wird hier vielmehr, als für sich selbst bestehend, zum Grunde gelegt, sondern um dieser Idee vom höchsten in einer Welt möglichen Gut, welches objektiv und theoretisch betrachtet über unser Vermögen hinausliegt, in Beziehung auf dasselbe, mithin in praktischer Absicht, Realität zu verschaffen, wozu die blosse Möglichkeit, sich ein solches Wesen zu denken, hinreichend und zugleich ein Ueberschritt zu diesem Uebersinnlichen, ein Erkenntniss desselben aber nur in praktisch-dogmatischer Rücksicht möglich wird.

Dies ist nun ein Argument, das Dasein Gottes, als eines moralischen Wesens, für die Vernunft des Menschen, sofern sie moralisch-praktisch ist, d. i. zur Annehmung desselben, hinreichend zu beweisen, und eine Theorie des Uebersinnlichen, aber nur als praktisch-dogmatischen Ueberschritt zu demselben zu begründen, also eigentlich nicht ein Beweis von seinem Dasein schlechthin (*simpliciter*), sondern nur in gewisser Rücksicht (*secundum quid*), nämlich auf den Endzweck, den der moralische Mensch hat und haben soll, bezogen, mithin blos der Vernunftmässigkeit, ein solches anzunehmen, wo dann der Mensch befugt ist, einer Idee, die er moralischen Prinzipien gemäss sich selbst macht, gleich als ob er sie von einem gegebenen Gegenstande hergenommen, auf seine Entschliessungen Einfluss zu verstatten.

Freilich ist auf solche Art Theologie nicht Theosophie, d. i. Erkenntniss der göttlichen Natur, welche unerreichbar ist, aber doch des unerforschlichen Bestimmungsgrundes unseres Willens, den wir in uns allein zu seinen Endzwecken nicht zureichend finden, und ihn daher in einem Andern, dem höchsten Wesen, über uns annehmen, um dem letzteren zur Befolgung dessen, was die praktische Vernunft ihm vorschreibt, die der Theorie annoch mangelnde Ergänzung durch die Idee einer übersinnlichen Natur zu verschaffen.

Das moralische Argument würde also ein *argumentum κατ᾽ ἄνθρωπον* heissen können, gültig für Menschen, als vernünftige Weltwesen überhaupt, und nicht blos für dieses oder jenes Menschen zufällig angenommene Denkungs-

art, und vom theoretisch-dogmatischen κατ' ἀλήθειαν, welches mehr für gewiss behauptet, als der Mensch wohl wissen kann, unterschieden werden müssen.[15])

II.

Vermeinte theoretisch-dogmatische Fortschritte in der moralischen Teleologie, während der Leibnitz-Wolf'schen Epoche.

Es ist zwar für diese Stufe des Fortschrittes der Metaphysik von gedachter Philosophie keine besondere Abtheilung gemacht, sondern sie vielmehr der Theologie, im Kapitel vom Endzweck der Schöpfung angehängt worden, aber sie ist doch in der darüber gegebenen Erklärung, dass dieser Endzweck die Ehre Gottes sei, enthalten, wodurch nichts Anderes verstanden werden kann, als dass in der wirklichen Welt eine solche Zweckverbindung sei, die, im Ganzen genommen, das höchste in einer Welt mögliche Gut, mithin die teleologische oberste Bedingung des Daseins derselben enthalte und einer Gottheit, als moralischen Urhebers würdig sei.

Es ist aber, wenngleich nicht die ganze, doch die oberste Bedingung der Weltvollkommenheit die Moralität der vernünftigen Weltwesen, welche wiederum auf dem Begriffe der Freiheit beruhet, deren, als unbedingter Selbstthätigkeit, diese sich wiederum selbst bewusst sein müssen, um moralisch gut sein zu können; unter deren Voraussetzung aber es schlechterdings unmöglich ist, sie als durch Schöpfung, also durch den Willen eines Andern entstandene Wesen, theoretisch nach dieser ihrer Zweckmässigkeit zu erkennen, so wie man diese wohl an vernunftlosen Naturwesen einer von der Welt unterschiedenen Ursache zuschreiben und diese sich also mit physischteleologischer Vollkommenheit unendlich mannigfaltig versehen vorstellen kann, dagegen die moralisch-teleologische, die auf den Menschen selbst ursprünglich gegründet sein muss, nicht die Wirkung, also auch nicht der Zweck sein kann, den ein Anderer zu bewirken sich anmassen könne.

Obgleich nun der Mensch in theoretisch-dogmatischer Rücksicht die Möglichkeit des Endzweckes, darnach er streben soll, den er aber nicht ganz in seiner Gewalt hat, sich gar nicht begreiflich machen kann, indem, wenn er dessen Beförderung in Ansehung des Physischen einer solchen Teleologie zum Grunde legt, er die Moralität, welche doch das Vornehmste in diesem Endzweck ist, aufhebt; gründet er aber alles, worin er den Endzweck setzt, aufs Moralische, er in der Verbindung mit dem Physischen, was gleichwohl vom Begriffe des höchsten Gutes, als seinem Endzweck, nicht getrennt werden kann, die Ergänzung seines Unvermögens zu Darstellung desselben vermisst: so bleibt ihm doch ein praktisch-dogmatisches Prinzip des Ueberschrittes zu diesem Ideal der Weltvollkommenheit übrig, nämlich unerachtet des Einwurfes, den der Lauf der Welt als Erscheinung gegen jenen Fortschritt in den Weg legt, doch in ihr, als Objekt an sich selbst, eine solche moralisch-teleologische Verknüpfung, die auf den Endzweck, als das übersinnliche Ziel seiner praktischen Vernunft, das höchste Gut, nach einer für ihn unbegreiflichen Ordnung der Natur hinausgeht, anzunehmen.

Dass die Welt im Ganzen immer zum Besseren fortschreite, dies anzunehmen berechtigt ihn keine Theorie, aber wohl die reine praktische Vernunft, welche nach einer solchen Hypothese zu handeln dogmatisch gebietet und so nach diesem Prinzip sich eine Theorie macht, der er zwar in dieser Absicht nichts weiter, als die Denkbarkeit unterlegen kann, welches in theoretischer Rücksicht die objektive Realität dieses Ideals darzuthun bei weitem nicht hinreichend ist, in moralisch-praktischer aber der Vernunft völlig Genüge thut.

Was also in theoretischer Rücksicht unmöglich ist, nämlich der Fortschritt der Vernunft zum Uebersinnlichen der Welt, darin wir leben (*mundus noumenon*), nämlich dem höchsten abgeleiteten Gut, das ist in praktischer Rücksicht, um nämlich den Wandel des Menschen hier auf Erden gleichsam als einen Wandel im Himmel anzustellen, wirklich, d. i. man kann und soll die Welt nach der Analogie mit der physischen Teleologie, welche letztere uns die Natur wahrnehmen lässt, (auch unabhängig von dieser Wahrnehmung) a priori, als bestimmt, mit dem

Gegenstande der moralischen Teleologie, nämlich dem Endzweck aller Dinge nach Gesetzen der Freiheit zusammenzutreffen annehmen, um der Idee des höchsten Gutes nachzustreben, welches, als ein moralisches Produkt, den Menschen selbst als Urheber (so weit es in seinem Vermögen ist,) auffordert, dessen Möglichkeit weder durch die Schöpfung, welche einen äussern Urheber zum Grunde legt, noch durch Einsicht in das Vermögen der menschlichen Natur, einem solchen Zwecke angemessen zu sein, in theoretischer Rücksicht, nicht wie es die Leibnitz-Wolf'sche Philosophie vermeint, ein haltbarer, sondern überschwenglicher, in praktisch-dogmatischer Rücksicht aber ein reeller und durch die praktische Vernunft für unsere Pflicht sanctionirter Begriff ist.[16])

III.

Vermeinter theoretisch-dogmatischer Fortschritt der Metaphysik in der Psychologie während der Leibnitz-Wolf'schen Epoche.

Die Psychologie ist für menschliche Einsichten nichts mehr, und kann auch nichts mehr werden, als Anthropologie, d. i. als Kenntniss des Menschen, nur auf die Bedingung eingeschränkt, sofern er sich als Gegenstand des innern Sinnes kennt. Er ist sich selbst aber auch als Gegenstand seiner äussern Sinne bewusst, d. h. er hat einen Körper, mit dem der Gegenstand des innern Sinnes verbunden, die Seele des Menschen heisst.

Dass er nicht ganz und gar blos Körper sei, lässt sich, wenn diese Erscheinung als Sache an sich selbst betrachtet wird, strenge beweisen, weil die Einheit des Bewusstseins, die in jedem Erkenntniss (mithin auch in dem seiner selbst,) nothwendig angetroffen werden muss, es unmöglich macht, dass Vorstellungen, unter viele Subjekte vertheilt, Einheit des Gedankens ausmachen sollten; daher kann der Materialismus nie zum Erklärungsprinzip der Natur unserer Seele gebraucht werden.

Betrachten wir aber Körper sowohl, als Seele nur als Phänomene, welches, da beide Gegenstände der Sinne

sind, nicht unmöglich ist, und bedenken, dass das Noumenon, was jener Erscheinung zum Grunde liegt, d. i. der äussere Gegenstand, als Ding an sich selbst, vielleicht ein einfaches Wesen sein möge. — —*)

Ueber diese Schwierigkeit aber weggesehen, d. i. wenn auch Seele und Körper als zwei spezifisch-verschiedene Substanzen, deren Gemeinschaft den Menschen ausmacht, angenommen werden, bleibt es für alle Philosophie, vornehmlich für die Metaphysik, unmöglich auszumachen, was und wie viel die Seele, und was oder wie viel der Körper selbst zu den Vorstellungen des innern Sinnes beitrage, ja, ob nicht vielleicht, wenn eine dieser Substanzen von der andern geschieden wäre, die Seele schlechterdings alle Art Vorstellungen (Anschauen, Empfinden und Denken) einbüssen würde.

Also ist schlechterdings unmöglich zu wissen, ob nach dem Tode des Menschen, wo seine Materie zerstreut wird, die Seele, wenngleich ihre Substanz übrig bleibt, zu leben, d. i. zu denken und zu wollen fortfahren könne, d. i. ob sie ein Geist sei (denn unter diesem Worte versteht man ein Wesen, was auch ohne Körper sich seiner und seiner Vorstellungen bewusst sein kann,) oder nicht.

Die Leibnitz-Wolf'sche Metaphysik hat uns zwar hierüber theoretisch-dogmatisch viel vordemonstrirt, d. i. nicht allein das künftige Leben der Seele, sondern sogar die Unmöglichkeit, es durch den Tod des Menschen zu verlieren, d. i. die Unsterblichkeit derselben zu beweisen vorgegeben, aber Niemand überzeugen können; vielmehr lässt sich a priori einsehen, dass ein solcher Beweis ganz unmöglich sei, weil innere Erfahrung allein es ist, wodurch wir uns selbst kennen, alle Erfahrung aber nur im Leben, d. i. wenn Seele und Körper noch verbunden sind, angestellt werden kann, mithin, was wir nach dem Tode sein und vermögen werden, schlechterdings nicht wissen, der Seele abgesonderte Natur also gar nicht erkennen können, man müsste denn etwa den Versuch zu machen sich getrauen, die Seele noch im Leben ausser den Körper zu versetzen, welcher ungefähr dem Versuche ähnlich sein würde, den Jemand mit geschlossenen Augen vor dem Spiegel zu machen gedachte, und auf Befragen, was er

*) Hier ist im Manuscript eine leere Stelle geblieben.



hiermit wolle, antwortete: ich wollte nur wissen, wie ich aussehe, wenn ich schlafe.

In moralischer Rücksicht aber haben wir hinreichenden Grund, ein Leben des Menschen nach dem Tode (dem Ende seines Erdenlebens) selbst für die Ewigkeit, folglich Unsterblichkeit der Seele anzunehmen, und diese Lehre ist ein praktisch-dogmatischer Ueberschritt zum Uebersinnlichen, d. i. demjenigen, was blosse Idee ist und kein Gegenstand der Erfahrung sein kann, gleichwohl aber objektive, aber nur in praktischer Rücksicht gültige Realität hat. Die Fortstrebung zum höchsten Gut, als Endzweck, treibt zur Annehmung einer Dauer an, die jener ihrer Unendlichkeit proportionirt ist, und ergänzt unvermerkt den Mangel der theoretischen Beweise, so dass der Metaphysiker die Unzulänglichkeit seiner Theorie nicht fühlt, weil ihm in Geheim die moralische Einwirkung den Mangel seiner, vermeintlich aus der Natur der Dinge gezogenen Erkenntniss, welche in diesem Fall unmöglich ist, nicht wahrnehmen lässt.[17])

Dies sind nun die drei Stufen des Ueberschrittes der Metaphysik zum Uebersinnlichen, das ihren eigentlichen Endzweck ausmacht. Es war vergebliche Mühe, die sie sich von jeher gegeben hat, diesen auf dem Wege der Spekulation und der theoretischen Erkenntniss zu erreichen, und so wurde jene Wissenschaft das durchlöcherte Fass der Danaiden. Allererst nachdem die moralischen Gesetze das Uebersinnliche im Menschen, die Freiheit, deren Möglichkeit keine Vernunft erklären, ihre Realität aber in jenen praktisch-dogmatischen Lehren beweisen kann, entschleiert haben, so hat die Vernunft gerechten Anspruch auf Erkenntniss des Uebersinnlichen, aber nur mit Einschränkung auf den Gebrauch in der letztern Rücksicht gemacht, da sich dann eine gewisse Organisation der reinen praktischen Vernunft zeigt, wo erstlich das Subjekt der allgemeinen Gesetzgebung, als Welturheber, zweitens das Objekt des Willens der Weltwesen, als ihres jenem gemässen Endzweckes, drittens der Zustand der letztern, in welchem sie allein der Erreichung desselben fähig sind, in praktischer Absicht selbstgemachte

Ideen sind, welche aber ja nicht in theoretischer aufgestellt werden müssen, weil sie sonst aus der Theologie Theosophie, aus der moralischen Teleologie Mystik, und aus der Psychologie eine Pneumatik machen, und so Dinge, von denen wir doch etwas in praktischer Absicht zum Erkenntniss benutzen könnten, ins Ueberschwengliche hin verlegen, wo sie für unsere Vernunft ganz unzugänglich sind und bleiben.

Die Metaphysik ist hierbei selbst nur die Idee einer Wissenschaft, als Systems, welches nach Vollendung der Kritik der reinen Vernunft aufgebaut werden kann und soll, wozu nunmehr der Bauzeug, zusammt der Verzeichnung vorhanden ist; ein Ganzes, was gleich der reinen Logik keiner Vermehrung weder bedürftig, noch fähig ist, welches auch beständig bewohnt und im baulichen Wesen erhalten werden muss, wenn nicht Spinnen und Waldgeister, die nie ermangeln werden, hier Platz zu suchen, sich darin einnisteln und es für die Vernunft unbewohnbar machen sollen.

Dieser Bau ist auch nicht weitläuftig, dürfte aber der Eleganz halber, die gerade in ihrer Präcision, unbeschadet der Klarheit, besteht, die Vereinigung der Versuche und des Urtheiles verschiedener Künstler nöthig haben, um sie als ewig und unwandelbar zu Stande zu bringen, und so wäre die Aufgabe der Königlichen Akademie, die Fortschritte der Metaphysik nicht blos zu zählen, sondern auch das zurückgelegte Stadium auszumessen, in der neuern kritischen Epoche völlig aufgelöset.

Anhang zur Uebersicht des Ganzen.

Wenn ein System so beschaffen ist, dass erstlich ein jedes Prinzip in demselben für sich erweislich ist, zweitens, dass, wenn man ja seiner Richtigkeit wegen besorgt wäre, es doch auch als blosse Hypothese unumgänglich auf alle übrige Prinzipien desselben, als Folgerungen führt; so kann gar nichts mehr verlangt werden, um seine Wahrheit anzuerkennen.

Nun ist es mit der Metaphysik wirklich so bewandt, wenn die Vernunftkritik auf alle ihre Schritte sorgfältig

Acht hat, und wohin sie zuletzt führen, in Betrachtung zieht. Es sind nämlich zwei Angeln, um welche sie sich dreht: erstlich, die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit, welche in Ansehung der theoretischen Prinzipien aufs Uebersinnliche, aber für uns Unerkennbare blos hinweiset, indessen dass sie auf ihrem Wege zu diesem Ziel, wo sie es mit der Erkenntniss a priori der Gegenstände der Sinne zu thun hat, theoretisch-dogmatisch ist; zweitens, die Lehre von der Realität des Freiheitsbegriffes, als Begriffes eines erkennbaren Uebersinnlichen, wobei die Metaphysik doch nur praktisch-dogmatisch ist. Beide Angeln aber sind gleichsam in dem Pfosten des Vernunftbegriffes von dem Unbedingten in der Totalität aller einander untergeordneter Bedingungen eingesenkt, wo der Schein weggeschafft werden soll, der eine Antinomie der reinen Vernunft durch Verwechselung der Erscheinungen mit den Dingen an sich selbst bewirkt und in dieser Dialektik selbst Anleitung zum Uebergange vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen enthält.[18])

Beilagen.

No. I.

Der Anfang dieser Schrift nach Maassgabe der dritten Handschrift.

Einleitung.

Die Aufgabe der Königl. Akademie der Wissenschaften enthält stillschweigend zwei Fragen in sich:

I. ob die Metaphysik von jeher, bis unmittelbar nach Leibnitz's und Wolf's Zeit, überhaupt nur einen Schritt in dem, was ihren eigentlichen Zweck und den Grund ihrer Existenz ausmacht, gethan habe? denn nur wenn dieses geschehen ist, kann man nach den weitern Fortschritten fragen, die sie seit einem gewissen Zeitpunkte gemacht haben möchte. Die

IIte Frage ist: ob die vermeintlichen Fortschritte derselben reell sind?

Das, was man Metaphysik nennt, (denn ich enthalte mich noch einer bestimmten Definition derselben,) muss freilich, zu welcher Zeit es wolle, nachdem für sie ein Name gefunden worden, in irgend einem Besitze gewesen sein. Aber nur derjenige Besitz, den man durch Bearbeitung derselben beabsichtigte, der, so ihren Zweck ausmacht, nicht der Besitz der Mittel, die man zum Be-

huf des letztern zusammenbrachte, ist derjenige, von dem jetzt verlangt wird Rechnung abzulegen, wenn die Akademie fragt: ob diese Wissenschaft reelle Fortschritte gehabt habe?

Die Metaphysik enthält in einem ihrer Theile (der Ontologie) Elemente der menschlichen Erkenntniss a priori, sowohl in Begriffen, als Grundsätzen, und muss ihrer Absicht nach solche enthalten; allein der bei weitem grösste Theil derselben findet seine Anwendung in den Gegenständen möglicher Erfahrung, z. B. der Begriff einer Ursache und der Grundsatz des Verhältnisses aller Veränderung zu derselben. Aber zum Behuf der Erkenntniss solcher Erfahrungsgegenstände ist nie eine Metaphysik unternommen worden, worin jene Prinzipien mühsam auseinander gesetzt und dennoch oft so unglücklich aus Gründen a priori bewiesen werden, dass, wenn das unvermeidliche Verfahren des Verstandes nach derselben, so oft wir Erfahrung anstellen, und die kontinuirliche Bestätigung durch diese letztere nicht das Beste thäte, es mit der Ueberzeugung von diesem Prinzip durch Vernunftbeweise nur schlecht würde ausgesehen haben. Man hat sich dieser Prinzipien in der Physik (wenn man darunter, in ihrer allgemeinsten Bedeutung genommen, die Wissenschaft der Vernunfterkenntniss aller Gegenstände möglicher Erfahrung versteht,) jederzeit so bedient, als ob sie in ihren (der Physik) Umfang mit gehörten, ohne sie darum, weil sie Prinzipien a priori sind, abzusondern und eine besondere Wissenschaft für sie zu errichten, weil doch der Zweck, den man mit ihnen hatte, nur auf Erfahrungsgegenstände ging, in Beziehung auf welche sie uns auch allein verständlich gemacht werden könnten, dieses aber nicht der eigentliche Zweck der Metaphysik war. Es wäre also in Absicht auf diesen Gebrauch der Vernunft niemals auf eine Metaphysik, als abgesonderte Wissenschaft gesonnen worden, wenn die Vernunft hierzu nicht ein höheres Interesse bei sich gefunden hätte, wozu die Aufsuchung und systematische Verbindung aller Elementarbegriffe und Grundsätze, die a priori unserem Erkenntniss der Gegenstände der Erfahrung zum Grunde liegen, nur die Zurüstung war.

Der alte Name dieser Wissenschaft *μετὰ τὰ φυσικά* giebt schon eine Anzeige auf die Gattung von Erkenntniss,

worauf die Absicht mit derselben gerichtet war. Man will vermittelst ihrer über alle Gegenstände möglicher Erfahrung (*trans physicam*) hinausgehen, um wo möglich das zu erkennen, was schlechterdings kein Gegenstand derselben sein kann, und die Definition der Metaphysik, nach der Absicht, die den Grund der Bewerbung um eine dergleichen Wissenschaft enthält, würde also sein: sie ist eine Wissenschaft, vom Erkenntnisse des Sinnlichen zu dem des Uebersinnlichen fortzuschreiten; (hier nämlich verstehe ich durch das Sinnliche nichts weiter, als das, was Gegenstand der Erfahrung sein kann. Dass alles Sinnliche blos Erscheinung und nicht das Objekt der Vorstellung an sich selbst sei, wird nachher bewiesen werden.) Weil dieses nun nicht durch empirische Erkenntnissgründe geschehen kann, so wird die Metaphysik Prinzipien a priori enthalten und, obgleich die Mathematik deren auch hat, gleichwohl aber immer nur solche, welche auf Gegenstände möglicher sinnlichen Anschauung gehen, mit der man aber zum Uebersinnlichen nicht hinaus kommen kann, so wird die Metaphysik doch von ihr dadurch unterschieden, dass sie als eine philosophische Wissenschaft, die ein Inbegriff der Vernunfterkenntniss aus Begriffen a priori ist, (ohne die Konstruktion derselben,) ausgezeichnet wird. Weil endlich zur Erweiterung der Erkenntniss über die Grenze des Sinnlichen hinaus zuvor eine vollständige Kenntniss aller Prinzipien a priori, die auch aufs Sinnliche angewandt werden, erfordert wird, so muss die Metaphysik, wenn man sie nicht sowohl nach ihrem Zweck, sondern vielmehr nach den Mitteln, zu einem Erkenntnisse überhaupt durch Prinzipien a priori zu gelangen, d. i. nach der blossen Form ihres Verfahrens erklären will, als das System aller reinen Vernunfterkenntniss der Dinge durch Begriffe definirt werden.

Nun kann mit der grössten Gewissheit dargethan werden, dass bis auf Leibnitz's und Wolf's Zeit, diese selbst mit eingeschlossen, die Metaphysik in Ansehung jenes ihres wesentlichen Zweckes nicht die mindeste Erwerbung gemacht hat, nicht einmal die von dem blossen Begriffe irgend eines übersinnlichen Objekts, so dass sie zugleich die Realität dieses Begriffs theoretisch hat beweisen können, welches der kleinst-mögliche Fortschritt

zum Uebersinnlichen gewesen sein würde, wo doch immer noch das Erkenntniss dieses über alle mögliche Erfahrung hinausgesetzten Objekts gemangelt haben würde; und da, wenn auch die Transscendental-Philosophie in Ansehung ihrer Begriffe a priori, die für Erfahrungsgegenstände gelten, hier oder da einige Erweiterung bekommen hätte, diese noch nicht die von der Metaphysik beabsichtigte sein würde, so kann man mit Recht behaupten, dass diese Wissenschaft bis zu jenem Zeitpunkte noch gar keine Fortschritte zu ihrer eigenen Bestimmung gethan habe.

Wir wissen also, nach welchen Fortschritten der Metaphysik gefragt werde, um welche es ihr eigentlich zu thun sei, und können die Erkenntniss a priori, deren Erwägung nur zum Mittel dient und die den Zweck dieser Wissenschaft nicht ausmacht, diejenige nämlich, welche, obzwar a priori gegründet, doch für ihre Begriffe die Gegenstände in der Erfahrung finden kann, von der, die den Zweck ausmacht, unterscheiden, deren Objekt nämlich über alle Erfahrungsgrenze hinaus liegt, und zu der die Metaphysik, von der erstern anhebend, nicht sowohl fortschreitet, als vielmehr, da sie durch eine unermessliche Kluft von ihr abgesondert ist, zu ihr überschreiten will. Aristoteles hielt sich mit seinen Kategorien fast allein an der erstern, Plato mit seinen Ideen strebte zu der letztern Erkenntniss. Aber nach dieser vorläufigen Erwägung der Materie, womit sich die Metaphysik beschäftigt, muss auch die Form, nach der sie verfahren soll, in Betrachtung gezogen werden.

Die zweite Forderung nämlich, welche in der Aufgabe der Königl. Akademie stillschweigend enthalten ist, will, man solle beweisen: dass die Fortschritte, welche gethan zu haben die Metaphysik sich rühmen mag, reell seien. Eine harte Forderung, die allein die zahlreichen vermeintlichen Eroberer in diesem Felde in Verlegenheit setzen muss, wenn sie solche begreifen und beherzigen wollen.

Was die Realität der Elementarbegriffe aller Erkenntniss a priori betrifft, die ihre Gegenstände in der Erfahrung finden können, imgleichen die Grundsätze, durch welche diese unter jene Begriffe subsumirt werden, so kann die Erfahrung selbst zum Beweise ihrer Realität

dienen, ob man gleich die Möglichkeit nicht einsieht, wie sie, ohne von der Erfahrung abgeleitet zu sein, mithin a priori, im reinen Verstande ihren Ursprung haben können: z. B. der Begriff einer Substanz und der Satz, dass in allen Veränderungen die Substanz beharre und nur die Accidenzen entstehen oder vergehen. Dass dieser Schritt der Metaphysik reell und nicht blos eingebildet sei, nimmt der Physiker ohne Bedenken an; denn er braucht ihn mit dem besten Erfolg in aller durch Erfahrung fortgehenden Naturbetrachtung, sicher, nie durch eine einzige widerlegt zu werden, nicht darum, weil ihn noch nie eine Erfahrung widerlegt hat, ob er ihn gleich so, wie er im Verstande a priori anzutreffen ist, auch nicht beweisen kann, sondern weil er ein diesem unentbehrlicher Leitfaden ist, um solche Erfahrung anzustellen.

Allein das, warum es der Metaphysik eigentlich zu thun ist, nämlich für den Begriff von dem, was über das Feld möglicher Erfahrung hinausliegt und für die Erweiterung der Erkenntniss durch einen solchen Begriff, ob diese nämlich reell sei, einen Probirstein zu finden, daran möchte der waghalsige Metaphysiker beinahe verzweifeln, wenn er nur diese Forderung versteht, die an ihn gemacht wird. Denn wenn er über seinen Begriff, durch den er Objekte blos denken, durch keine mögliche Erfahrung aber belegen kann, fortschreitet, und dieser Gedanke nur möglich ist, welches er dadurch erreicht, dass er ihn so fasst, dass er sich in ihm nicht selbst widerspreche; so mag er sich Gegenstände denken, wie er will, er ist sicher, dass er auf keine Erfahrung stossen kann, die ihn widerlege, weil er sich einen Gegenstand, z. B. einen Geist, gerade mit einer solchen Bestimmung gedacht hat, mit der er schlechterdings kein Gegenstand der Erfahrung sein kann. Denn dass keine einzige Erfahrung diese seine Idee bestätigt, kann ihm nicht im mindesten Abbruch thun, weil er ein Ding nach Bestimmungen denken wollte, die es über alle Erfahrungsgrenze hinaussetzen. Also können solche Begriffe ganz leer und folglich die Sätze, welche Gegenstände derselben als wirklich annehmen, ganz irrig sein, und es ist doch kein Probirstein da, diesen Irrthum zu entdecken.

Selbst der Begriff des Uebersinnlichen, an welchem die Vernunft ein solches Interesse nimmt, dass darum

Metaphysik, wenigstens als Versuch, überhaupt existirt, jederzeit gewesen ist, und fernerhin sein wird; dieser Begriff, ob er objektive Realität habe, oder blosse Erdichtung sei, lässt sich auf dem theoretischen Wege aus derselben Ursache durch keinen Probirstein direkt ausmachen. Denn Widerspruch ist zwar in ihm nicht anzutreffen, aber, ob nicht alles, was ist und sein kann, auch Gegenstand möglicher Erfahrung sei, mithin der Begriff des Uebersinnlichen überhaupt nicht völlig leer und der vermeinte Fortschritt vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen also nicht weit davon entfernt sei, für reell gehalten werden zu dürfen, lässt sich direkt durch keine Probe, die wir mit ihm anstellen mögen, beweisen oder widerlegen.

Ehe aber noch die Metaphysik bis dahin gekommen ist, diesen Unterschied zu machen, hat sie Ideen, die lediglich das Uebersinnliche zum Gegenstande haben können, mit Begriffen a priori, denen doch die Erfahrungsgegenstände angemessen sind, im Gemenge genommen, indem es ihr gar nicht in Gedanken kam, dass der Ursprung derselben von andern reinen Begriffen a priori verschieden sein könne; dadurch es denn geschehen ist, welches in der Geschichte der Verirrungen der menschlichen Vernunft besonders merkwürdig ist, dass, da diese sich vermögend fühlt, von Dingen der Natur und überhaupt von dem, was Gegenstand möglicher Erfahrung sein kann, (nicht blos in der Naturwissenschaft, sondern auch in der Mathematik,) einen grossen Umfang von Erkenntnissen a priori zu erwerben, und die Realität dieser Fortschritte durch That bewiesen hat, sie gar nicht absehen kann, warum es ihr nicht noch weiter mit ihren Begriffen a priori gelingen könne, nämlich bis zu Dingen oder Eigenschaften derselben, die nicht zu Gegenständen der Erfahrung gehören, glücklich durchzudringen. Sie musste nothwendig die Begriffe aus beiden Feldern für Begriffe von einerlei Art halten, weil sie ihrem Ursprunge nach sofern wirklich gleichartig sind, dass beide a priori in unserem Erkenntnissvermögen gegründet, nicht aus der Erfahrung geschöpft sind, und also zu gleicher Erwartung eines reellen Besitzes und Erweiterung desselben berechtigt zu sein scheinen.

Allein ein anderes sonderbares Phänomen musste die auf dem Polster ihres, vermeintlich durch Ideen über alle

Grenzen möglicher Erfahrung erweiterten Wissens schlummernde Vernunft endlich aufschrecken, und das ist die Entdeckung, dass zwar die Sätze a priori, die sich auf die letztere einschränken, nicht allein wohl zusammenstimmen, sondern gar ein System der Naturerkenntniss a priori ausmachen, jene dagegen, welche die Erfahrungsgrenze überschreiten, ob sie zwar eines ähnlichen Ursprungs zu sein scheinen, theils unter sich, theils mit denen, welche auf die Naturerkenntniss gerichtet sind, in Widerstreit kommen und sich unter einander aufzureiben, hiermit aber der Vernunft im theoretischen Felde alles Zutrauen zu rauben und einen unbegrenzten Skepticismus einzuführen scheinen.

Wider dieses Unheil giebt es nun kein Mittel, als dass die reine Vernunft selbst, d. i. das Vermögen, überhaupt a priori etwas zu erkennen, einer genauen und ausführlichen Kritik unterworfen werde, und zwar so, dass die Möglichkeit einer reellen Erweiterung der Erkenntniss durch dieselbe in Ansehung des Sinnlichen und ebendieselbe, oder auch, wenn sie hier nicht möglich sein sollte, die Begrenzung derselben in Ansehung des Uebersinnlichen eingesehen, und, was das Letztere, als den Zweck der Metaphysik betrifft, dieser der Besitz, dessen sie fähig ist, nicht durch gerade Beweise, die so oft trüglich befunden worden, sondern durch Deduktion der Rechtsame der Vernunft zu Bestimmungen a priori gesichert werde. Mathematik und Naturwissenschaft, sofern sie reine Erkenntniss der Vernunft enthalten, bedürfen keiner Kritik der menschlichen Vernunft überhaupt. Denn der Probirstein der Wahrheit ihrer Sätze liegt in ihnen selbst, weil ihre Begriffe nur so weit gehen, als die ihnen korrespondirenden Gegenstände gegeben werden können, anstatt dass sie in der Metaphysik zu einem Gebrauche bestimmt sind, der diese Grenze überschreiten und sich auf Gegenstände erstrecken soll, die gar nicht, oder wenigstens nicht in dem Maasse, als der intendirte Gebrauch des Begriffs es erfordert, d. i. ihm angemessen gegeben werden können. [19])

Abhandlung.

Die Metaphysik zeichnet sich unter allen Wissenschaften dadurch ganz besonders aus, dass sie die einzige ist, die ganz vollständig dargestellt werden kann; so dass für die Nachkommenschaft nichts übrig bleibt hinzuzusetzen und sie ihrem Inhalt nach zu erweitern, ja, dass, wenn sich nicht aus der Idee derselben zugleich das absolute Ganze systematisch ergiebt, der Begriff von ihr als nicht richtig gefasst betrachtet werden kann. Die Ursache hiervon liegt darin, dass ihre Möglichkeit eine Kritik des ganzen reinen Vernunftvermögens voraussetzt, wo, was dieses a priori in Ansehung der Gegenstände möglicher Erfahrung, oder, welches (wie in der Folge gezeigt werden wird,) einerlei ist, was es in Ansehung der Prinzipien a priori der Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt, mithin zum Erkenntniss des Sinnlichen zu leisten vermag, völlig erschöpft werden kann; was sie aber in Ansehung des Uebersinnlichen, blos durch die Natur der reinen Vernunft genöthigt, vielleicht nur fragt, vielleicht aber auch erkennen mag, eben durch die Beschaffenheit und Einheit dieses reinen Erkenntnissvermögens genau angegeben werden kann und soll. Hieraus, und dass durch die Idee einer Metaphysik zugleich a priori bestimmt wird, was in ihr alles anzutreffen sein kann und soll, und was ihren ganzen möglichen Inhalt ausmacht, wird es nun möglich zu beurtheilen, wie das in ihr erworbene Erkenntniss sich zu dem Ganzen, und der reelle Besitz zu einer Zeit, oder in einer Nation sich zu dem in jeder andern, imgleichen zu dem Mangel der Erkenntniss, die man in ihr sucht, verhalte, und da es in Ansehung des Bedürfnisses der reinen Vernunft keinen Nationalunterschied geben kann, an dem Beispiele dessen, was in einem Volke geschehen, verfehlt oder gelungen ist, zugleich der Mangel oder Fortschritt der Wissenschaft überhaupt zu jeder Zeit und in jedem Volke nach einem sichern Maassstabe beurtheilt werden und so die Aufgabe als eine Frage an die Menschenvernunft überhaupt aufgelöst werden kann.

Es ist also zwar blos die Armuth und die Enge der Schranken, darin diese Wissenschaft eingeschlossen ist,

welche es möglich macht, sie in einem kurzen Abrisse, und dennoch hinreichend zur Beurtheilung jedes wahren Besitzes in ihr ganz aufzustellen. Dagegen aber erschwert die comparativ grosse Mannigfaltigkeit der Folgerungen aus wenig Prinzipien, worauf die Kritik die reine Vernunft führt, den Versuch gar sehr, ihn in einem so kleinen Raume, als die Königliche Akademie es verlangt, dennoch vollständig aufzustellen; denn durch theilweise angestellte Untersuchung wird in ihr nichts ausgerichtet, sondern die Zusammenstimmung jedes Satzes zum Ganzen des reinen Vernunftgebrauchs ist allein dasjenige, was für die Realität ihrer Fortschritte die Gewähr leisten kann. Eine fruchtbare, aber doch nicht in Dunkelheit ausartende Kürze wird daher fast mehr aufmerksame Sorgfalt in nachfolgender Abhandlung erfordern, als die Schwierigkeit, der Aufgabe, welche jetzt aufgelöst werden soll, ein Genüge zu leisten.

Erster Abschnitt.

Von der allgemeinen Aufgabe der sich selbst einer Kritik unterwerfenden Vernunft.

Diese ist in der Frage enthalten: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?

Urtheile sind nämlich analytisch, wenn ihr Prädikat nur dasjenige klar (*explicite*) vorstellt, was in dem Begriffe des Subjekts, obzwar dunkel (*implicite*) gedacht war. Z. B. ein jeder Körper ist ausgedehnt. Wenn man solche Urtheile identische nennen wollte, so würde man nur Verwirrung anrichten; denn dergleichen Urtheile tragen nichts zur Deutlichkeit des Begriffs bei, wozu doch alles Urtheilen abzwecken muss, und heissen daher leer; z. B. ein jeder Körper ist ein körperliches (mit einem andern Wort, materielles) Wesen. Analytische Urtheile gründen sich zwar auf der Identität und können darin aufgelöst werden, aber sie sind nicht identisch, denn sie bedürfen Zergliederung und dienen dadurch zur Erklärung des Begriffs; da hingegen durch identische *idem per idem*, also gar nicht erklärt werden würde.

Synthetische Urtheile sind solche, welche durch ihr Prädikat über den Begriff des Subjekts hinausgehen, indem jenes etwas enthält, was in dem Begriffe des letztern gar nicht gedacht war: z. B. alle Körper sind schwer. Hier wird nun gar nicht darnach gefragt, ob das Prädikat mit dem Begriffe des Subjekts jederzeit verbunden sei oder nicht, sondern es wird nur gesagt, dass es in diesem Begriffe nicht mitgedacht werde, ob es gleich nothwendig zu ihm hinzukommen muss. So ist z. B. der Satz: eine jede dreiseitige Figur ist dreiwinklicht (*figura trilatera est triangula*), ein synthetischer Satz. Denn obgleich, wenn ich drei gerade Linien als einen Raum einschliessend denke, es unmöglich ist, dass dadurch nicht zugleich drei Winkel gedacht würden, so denke ich doch in jenem Begriffe des Dreiseitigen gar nicht die Neigung dieser Seiten gegen einander, d. i. der Begriff der Winkel wird in ihm wirklich nicht gedacht.

Alle analytische Urtheile sind Urtheile a priori und gelten also mit strenger Allgemeinheit und absoluter Nothwendigkeit, weil sie sich gänzlich auf dem Satze des Widerspruchs gründen. Synthetische Urtheile können aber auch Erfahrungsurtheile sein, welche uns zwar lehren, wie gewisse Dinge beschaffen sind, niemals aber, dass sie nothwendig so sein müssen und nicht anders beschaffen sein können: z. B. alle Körper sind schwer; da alsdenn ihre Allgemeinheit nur komparativ ist: alle Körper, so viel wir deren kennen, sind schwer, welche Allgemeinheit wir die empirische, zum Unterschiede der rationalen, welche als a priori erkannt, eine strikte Allgemeinheit ist, nennen könnten. Wenn es nun synthetische Sätze a priori gäbe, so würden sie nicht auf dem Satze des Widerspruchs beruhen und in Ansehung ihrer würde also die obbenannte, noch nie vorher in ihrer Allgemeinheit aufgeworfene, noch weniger aufgelöste Frage eintreten: wie sind synthetische Sätze a priori möglich? Dass es aber dergleichen wirklich gebe, und die Vernunft nicht blos dazu diene, schon erworbene Begriffe analytisch zu erläutern, (ein sehr nothwendiges Geschäft, um sich zuerst selbst wohl zu verstehen,) sondern dass sie sogar vermögend sei, ihren Besitz a priori synthetisch zu erweitern, und dass die Metaphysik zwar, was die Mittel betrifft, deren sie sich bedient, auf den erstern, was aber ihren

Zweck anlangt, gänzlich auf den letztern beruhe, wird gegenwärtige Abhandlung im Fortgange reichlich zeigen. Weil aber die Fortschritte, welche die letztere gethan zu haben vorgiebt, noch bezweifelt werden könnten, ob sie nämlich reell seien, oder nicht, so steht die reine Mathematik, als ein Koloss, zum Beweise der Realität durch alleinige reine Vernunft erweiterter Erkenntniss da, trotzt den Angriffen des kühnsten Zweiflers, und ob sie gleich zur Bewährung der Rechtmässigkeit ihrer Aussprüche ganz und gar keiner Kritik des reinen Vernunftvermögens selbst bedarf, sondern sich durch ihr eigenes Faktum rechtfertigt, so giebt es doch an ihr ein sicheres Beispiel, um wenigstens die Realität der für die Metaphysik höchstnöthigen Aufgabe: wie sind synthetische Sätze a priori möglich? darzuthun.

Es bewies mehr, wie alles Andere, Platon's, eines versuchten Mathematikers, philosophischen Geist, dass er über die grosse, den Verstand mit so viel herrlichen und unerwarteten Prinzipien in der Geometrie berührende reine Vernunft in eine solche Verwunderung versetzt werden konnte, die ihn bis zu dem schwärmerischen Gedanken fortriss, alle diese Kenntnisse nicht für neue Erwerbungen in unserem Erdeleben, sondern für blosse Wiederaufweckung weit früherer Ideen zu halten, die nichts Geringeres, als Gemeinschaft mit dem göttlichen Verstande zum Grunde haben könnte. Einen blossen Mathematiker würden diese Produkte seiner Vernunft wohl vielleicht bis zur Hekatombe erfreut, aber die Möglichkeit derselben nicht in Verwunderung gesetzt haben, weil er nur über seinem Objekt brütete, und darüber das Subjekt, sofern es einer so tiefen Erkenntniss desselben fähig ist, zu betrachten und zu bewundern keinen Anlass hatte. Ein blosser Philosoph, wie Aristoteles, würde dagegen den himmelweiten Unterschied des reinen Vernunftvermögens, sofern es sich aus sich selbst erweitert, von dem, welches, von empirischen Prinzipien geleitet, durch Schlüsse zum Allgemeineren fortschreitet, nicht genug bemerkt und daher auch eine solche Bewunderung nicht gefühlt, sondern indem er die Metaphysik nur als eine zu höhern Stufen aufsteigende Physik ansahe, in der Anmassung derselben, die sogar aufs Uebersinnliche hinaus geht, nichts Befremdliches und Unbegreifliches gefunden haben,

wozu den Schlüssel zu finden so schwer eben sein sollte, wie es in der That ist.

Zweiter Abschnitt.

Bestimmung der gedachten Aufgabe in Ansehung der Erkenntnissvermögen, welche in uns die reine Vernunft ausmachen.

Die obige Aufgabe lässt sich nicht anders auflösen, als so: dass wir sie vorher in Beziehung auf die Vermögen des Menschen, dadurch er der Erweiterung seiner Erkenntniss a priori fähig ist, betrachten, und welche dasjenige in ihm ausmachen, was man spezifisch seine reine Vernunft nennen kann. Denn wenn unter einer reinen Vernunft eines Wesens überhaupt das Vermögen, unabhängig von Erfahrung, mithin von Sinnenvorstellungen Dinge zu erkennen, verstanden wird, so wird dadurch gar nicht bestimmt, auf welche Art überhaupt in ihm (z. B. in Gott oder einem andern höhern Geiste,) dergleichen Erkenntniss möglich sei, und die Aufgabe ist alsdenn unbestimmt.

Was dagegen den Menschen betrifft, so besteht ein jedes Erkenntniss desselben aus Begriff und Anschauung. Jedes von diesen beiden ist zwar Vorstellung, aber noch nicht Erkenntniss. Etwas sich durch Begriffe d. i. im Allgemeinen vorstellen, heisst denken, und das Vermögen zu denken, der Verstand. Die unmittelbare Vorstellung des Einzelnen ist die Anschauung. Das Erkenntniss durch Begriffe heisst diskursiv, das in der Anschauung intuitiv; in der That wird zu einer Erkenntniss beides mit einander verbunden erfordert, sie wird aber von dem benannt, worauf, als den Bestimmungsgrund desselben, ich jedesmal vorzüglich attendire. Dass beide empirische, oder auch reine Vorstellungsarten sein können, das gehört zur spezifischen Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnissvermögens, welches wir bald näher betrachten werden. Durch die Anschauung, die einem Begriffe gemäss ist, wird der Gegenstand gegeben, ohne dieselbe wird er blos gedacht. Durch die blosse An-

schauung ohne Begriff wird der Gegenstand zwar gegeben, aber nicht gedacht, durch den Begriff ohne korrespondirende Anschauung wird er gedacht, aber keiner gegeben; in beiden Fällen wird also nicht erkannt. Wenn einem Begriffe die korrespondirende Anschauung a priori beigegeben werden kann, so sagt man: dieser Begriff werde konstruirt; ist es nur eine empirische Anschauung, so nennt man das ein blosses Beispiel zu dem Begriffe; die Handlung der Hinzufügung der Anschauung zum Begriffe heisst in beiden Fällen Darstellung (*exhibitio*) des Objekts, ohne welche (sie mag nun mittelbar oder unmittelbar geschehen) es gar kein Erkenntniss geben kann.

Die Möglichkeit eines Gedankens oder Begriffs beruht auf dem Satze des Widerspruchs, z. B. der eines denkenden unkörperlichen Wesens (eines Geistes). Das Ding aber, wovon selbst der blosse Gedanke unmöglich ist, (d. i. der Begriff sich widerspricht,) ist selbst unmöglich. Das Ding aber, wovon der Begriff möglich ist, ist darum nicht ein mögliches Ding. Die erste Möglichkeit kann man die logische, die zweite die reale Möglichkeit nennen; der Beweis der letzteren ist der Beweis der objektiven Realität des Begriffs, welchen man jederzeit zu fordern berechtigt ist. Er kann aber nie anders geleistet werden, als durch Darstellung des dem Begriffe korrespondirenden Objekts; denn sonst bleibt es immer nur ein Gedanke, welcher, ob ihm irgend ein Gegenstand korrespondire, oder ob er leer sei, d. i. ob er überhaupt zum Erkenntnisse dienen könne, so lange, bis jenes in einem Beispiele gezeigt wird, immer ungewiss bleibt.*)[20])

---

*) Ein gewisser Verfasser will diese Forderung durch einen Fall vereiteln, der in der That der einzige in seiner Art ist, nämlich der Begriff eines nothwendigen Wesens, von dessen Dasein, weil doch die letzte Ursache wenigstens ein schlechthin nothwendiges Wesen sein müsse, wir gewiss sein könnten, und dass also die objektive Realität dieses Begriffs bewiesen werden könne, ohne doch eine ihm korrespondirende Anschauung in irgend einem Beispiele geben zu dürfen. Aber der Begriff von einem nothwendigen Wesen ist noch gar nicht der Begriff von einem auf irgend eine Weise bestimmten Dinge. Denn das Dasein ist

No. II.

Das zweite Stadium der Metaphysik.

Ihr Stillestand im Skeptizismus der reinen Vernunft.

Obzwar Stillestand kein Fortschreiten, mithin eigentlich auch nicht ein zurückgelegtes Stadium heissen kann, so ist doch, wenn das Fortgehen in einer gewissen Richtung unvermeidlich ein eben so grosses Zurückgehen zur Folge hat, die Folge davon ebendieselbe, als ob man nicht von der Stelle gekommen wäre.

Raum und Zeit enthalten Verhältnisse des Bedingten zu seinen Bedingungen, z. B. die bestimmte Grösse eines Raumes ist nur bedingt möglich, nämlich dadurch, dass ihn ein anderer Raum einschliesst; ebenso eine bestimmte Zeit dadurch, dass sie als der Theil einer noch grössern Zeit vorgestellt wird, und so ist es mit allen gegebenen Dingen, als Erscheinungen bewandt. Die Vernunft aber verlangt das Unbedingte, und mit ihm die Totalität aller Bedingungen zu erkennen, denn sonst hört sie nicht auf zu fragen, gerade als ob noch nichts geantwortet wäre.

Nun würde dieses für sich allein die Vernunft noch nicht irre machen; denn wie oft wird nicht nach dem Warum in der Naturlehre vergeblich gefragt, und doch die Entschuldigung mit seiner Unwissenheit gültig gefunden, weil sie doch wenigstens besser ist, als Irrthum. Aber die Vernunft wird dadurch an sich selbst irre, dass sie, durch die sichersten Grundsätze geleitet, das Unbedingte auf einer Seite gefunden zu haben glaubt, und doch nach anderweitigen, eben so sichern Prinzipien sich selbst dahin bringt, zugleich zu glauben, dass es auf der entgegengesetzten Seite gesucht werden müsse.

---

keine Bestimmung irgend eines Dinges, und welche innere Prädikate einem Dinge aus dem Grunde, weil man es als ein dem Dasein nach unabhängiges Ding annimmt, zukommen, lässt sich schlechterdings nicht aus seinem blossen Dasein, es mag als nothwendig, oder nicht nothwendig angenommen werden, erkennen.

Diese Antinomie der Vernunft setzt sie nicht allein in einen Zweifel des Misstrauens gegen die eine sowohl, als die andere dieser ihrer Behauptungen, welches doch noch die Hoffnung eines so oder anders entscheidenden Urtheiles übrig lässt, sondern in eine Verzweiflung der Vernunft an sich selbst, allen Anspruch auf Gewissheit aufzugeben, welches man den Zustand des dogmatischen Skeptizismus nennen kann.

Aber dieser Kampf der Vernunft mit sich selbst hat das Besondere an sich, dass diese sich ihn als einen Zweikampf denkt, in welchem sie, wenn sie den Angriff thut, sicher ist, den Gegner zu schlagen, sofern sie aber sich vertheidigen soll, eben so gewiss geschlagen zu werden. Mit andern Worten: sie kann sich nicht so sehr darauf verlassen, ihre Behauptung zu beweisen, als vielmehr die des Gegners zu widerlegen, welches gar nicht sicher ist, indem wohl alle Beide falsch urtheilen möchten, oder auch, dass wohl Beide Recht haben möchten, wenn sie nur über den Sinn der Frage allererst einverstanden wären.

Diese Antinomie theilt die Kämpfenden in zwei Klassen, davon die eine das Unbedingte in der Zusammensetzung des Gleichartigen, die andere in der desjenigen Mannigfaltigen sucht, was auch ungleichartig sein kann. Jene ist mathematisch, und geht von den Theilen einer gleichartigen Grösse durch Addition zum absoluten Ganzen, oder von dem Ganzen zu den Theilen fort, deren keines wiederum ein Ganzes ist. Diese ist dynamisch, und geht von den Folgen auf den obersten synthetischen Grund, der also etwas von der Folge realiter Unterschiedenes ist, entweder den obersten Bestimmungsgrund der Kausalität eines Dinges, oder den des Daseins dieses Dinges selbst.

Da sind nun die Gegensätze von der ersten Klasse, wie gesagt, von zwiefacher Art. Der, so von den Theilen zum Ganzen geht: die Welt hat einen Anfang, und der: sie hat keinen Anfang, sind beide gleich falsch, und der, welcher von den Folgen auf die Gründe, und so synthetisch wieder zurück geht, können, obzwar einander entgegengesetzt, doch beide wahr sein, weil eine Folge mehrere Gründe haben kann, und zwar von transscendentaler Verschiedenheit, nämlich dass der Grund entweder

Objekt der Sinnlichkeit, oder der reinen Vernunft ist, dessen Vorstellung nicht in der empirischen Vorstellung gegeben werden kann; z. B. es ist alles Naturnothwendigkeit und daher keine Freiheit, dem die Antithesis entgegensteht: es giebt Freiheit und es ist nicht alles Naturnothwendigkeit; wo mithin ein skeptischer Zustand eintritt, der einen Stillestand der Vernunft hervorbringt.

Denn was die erstern betrifft, so können, gleichwie in der Logik zwei einander contrarie entgegengesetzte Urtheile, weil das eine mehr sagt, als zur Opposition erfordert wird, alle beide falsch sein, also auch in der Metaphysik. So enthält der Satz: die Welt hat keinen Anfang, den Satz: die Welt hat einen Anfang, nicht mehr oder weniger, als zur Opposition erfordert wird, und einer von beiden müsste wahr, der andere falsch sein. Sage ich aber: sie hat keinen Anfang, sondern ist von Ewigkeit her, so sage ich mehr, als zur Opposition erforderlich ist. Denn ausser dem, was die Welt nicht ist, sage ich noch, was sie ist. Nun wird die Welt als ein absolutes Ganzes betrachtet, wie ein Noumenon gedacht, und doch nach Anfang oder unendlicher Zeit als Phänomen. Sage ich nun diese intellektuelle Totalität der Welt aus, oder spreche ich ihr Grenzen zu als Noumenon, so ist beides falsch. Denn mit der absoluten Totalität der Bedingungen in einer Sinnenwelt, d. i. in der Zeit, widerspreche ich mir selbst, ich mag sie als unendlich, oder als begrenzt in einer möglichen Anschauung gegeben mir vorstellen.

Dagegen, so wie in der Logik subcontrarie einander entgegengesetzte Urtheile beide wahr sein können, weil jedes weniger sagt, als zur Opposition erfordert wird, so können in der Metaphysik zwei synthetische Urtheile, die auf Gegenstände der Sinne gehen, aber nur das Verhältniss der Folge zu den Gründen betreffen, beide wahr sein, weil die Reihe der Bedingungen in zweierlei verschiedener Art, nämlich als Objekt der Sinnlichkeit, oder der blossen Vernunft betrachtet wird. Denn die bedingten Folgen sind in der Zeit gegeben, die Gründe aber oder die Bedingungen denkt man sich dazu, und können mancherlei sein. Sage ich also: alle Begebenheiten in der Sinnenwelt geschehen aus Naturursachen, so lege ich Bedingungen zum Grunde, als Phänomene. Sagt der Geg-

ner: es geschieht nicht alles aus Naturursachen (*causa phaenomenon*), so würde das Erstere falsch sein müssen. Sage ich aber: es geschieht nicht alles aus blossen Naturursachen, sondern es kann auch zugleich aus übersinnlichen Gründen (*causa noumenon*) geschehen; so sage ich weniger, als zur Entgegensetzung gegen die Totalität der Bedingungen in der Sinnenwelt erfordert wird, denn ich nehme eine Ursache an, die nicht auf jene Art Bedingungen, aber auf die der Sinnenvorstellung eingeschränkt ist, widerspreche also den Bedingungen dieser Art nicht; nämlich ich stelle mir blos die intelligible vor, davon der Gedanke schon im Begriff eines *mundi phaenomeni* liegt, in welchem alles bedingt ist, also widerstreitet die Vernunft hier nicht der Totalität der Bedingungen.

Dieser skeptische Stillestand, der keinen Skeptizismus, d. i. keine Verzichtthuung auf Gewissheit in Erweiterung unserer Vernunfterkenntniss über die Grenze möglicher Erfahrung enthält, ist nun sehr wohlthätig; denn ohne diese hätten wir die grösseste Angelegenheit des Menschen, womit die Metaphysik als ihrem Endzweck umgeht, entweder aufgeben und unsern Vernunftgebrauch blos aufs Sinnliche einschränken, oder den Forscher mit unhaltbaren Vorspiegelungen von Einsicht, wie so lange geschehen ist, hinhalten müssen: wäre nicht die Kritik der reinen Vernunft dazwischen gekommen, welche durch die Theilung der gesetzgebenden Metaphysik in zwei Kammern, sowohl dem Despotismus des Empirismus, als dem anarchischen Unfug der unbegrenzten Philodoxie abgeholfen hat. [21])

No. III.

Randanmerkungen.

Sowohl die unbedingte Möglichkeit, als Unmöglichkeit des Nichtseins eines Dinges sind transsccendente Vorstellungen, die sich gar nicht denken lassen, weil wir ohne Bedingung weder etwas zu setzen, noch aufzuheben Grund

haben. Der Satz also, dass ein Ding schlechthin zufällig existire, oder schlechthin nothwendig sei, hat beiderseits niemals einigen Grund. Der disjunktive Satz hat also kein Objekt. Eben als wenn ich sagte: ein jedes Ding ist entweder x oder *non* x, und dieses x gar nicht kennete.

Alle Welt hat irgend eine Metaphysik zum Zwecke der Vernunft, und sie, sammt der Moral, machen die eigentliche Philosophie aus.

Die Begriffe der Nothwendigkeit und Zufälligkeit scheinen nicht auf die Substanz zu gehen. Auch fragt man nicht nach der Ursache des Daseins einer Substanz, weil sie das ist, was immer war und bleiben muss, und worauf, als ein Substrat, das Wechselnde seine Verhältnisse gründet. Bei dem Begriffe einer Substanz hört der Begriff der Ursache auf. Sie ist selbst Ursache, aber nicht Wirkung. Wie soll auch etwas Ursache einer Substanz ausser ihm sein, so dass diese auch durch jenes seine Kraft fortdauerte? Denn da würden die Folgen der letztern blos Wirkungen der erstern sein, und die letztere wäre also selbst kein letztes Subjekt.

Der Satz: alles Zufällige hat eine Ursache, sollte so lauten: alles, was nur bedingter Weise existiren kann, hat eine Ursache.

Eben so die Nothwendigkeit des *entis originarii* ist nichts, als die Vorstellung seiner unbedingten Existenz. — Nothwendigkeit aber bedeutet mehr, nämlich dass man auch erkennen könne, und zwar aus seinem Begriffe, dass es existire.

Das Bedürfniss der Vernunft, vom Bedingten zum Unbedingten aufzusteigen, betrifft auch die Begriffe selbst. Denn alle Dinge enthalten Realität, und zwar einen Grad derselben. Dieser wird immer als nur bedingt möglich angesehen, nämlich sofern ich einen Begriff vom *realissimo*, wovon jener nur die Einschränkung enthält, voraussetze.

Alles Bedingte ist zufällig, und umgekehrt.

Das Urwesen, als das höchste Wesen (*realissimum*), kann entweder als ein solches gedacht werden, dass es alle Realität als Bestimmung in sich enthalte. — Dies ist für uns nicht wirklich, denn wir kennen nicht alle Realität rein, wenigstens können wir nicht einsehen, dass sie bei ihrer grossen Verschiedenheit allein in einem Wesen angetroffen werden könne. Wir werden also annehmen, dass es *ens realissimum* als Grund sei, und dadurch kann es als Wesen, was uns gänzlich nach dem, was es enthält, unerkennbar ist, vorgestellt werden.

Darin liegt eine vorzügliche Täuschung, dass, da man in der transscendentalen Theologie das unbedingt existirende Objekt zu kennen verlangt, weil das allein nothwendig sein kann, man zu allererst den unbedingten Begriff von einem Objekt zum Grunde legt, der darin besteht, dass alle Begriffe von eingeschränkten Objekten, als solchen, d. i. durch anhängende Negationen oder Defectus abgeleitet sind, und blos der Begriff des *realissimi*, nämlich des Wesens, worin alle Prädikate real sind, *conceptus logice originarius* (unbedingt) sei. Dieses hält man für einen Beweis, dass nur ein *ens realissimum* nothwendig sein könne, oder umgekehrt, dass das absolut Nothwendige *ens realissimum* sei.

Man will den Beweis vermeiden, dass *ens realissimum* nothwendig existire, und beweiset lieber, dass, wenn ein solches existirt, es ein *realissimum* sein müsse. (Nun müsste man also beweisen, dass Eines unter allem Existirenden schlechthin nothwendig existire, und das kann man auch wohl.) Der Beweis aber sagt nichts weiter, als: wir haben gar keinen Begriff von dem, was einem nothwendigen Wesen, als solchem, für Eigenschaften zukommen, als dass es unbedingt seiner Existenz nach existire. Was aber dazu gehöre, wissen wir nicht. Unter unsern Begriffen von Dingen ist der logisch unbedingte, aber doch durchgängig bestimmte der des *realissimi*. Wenn wir also diesem Begriffe auch ein Objekt als korrespondirend annehmen dürfen, so würde es das *ens realissimum* sein. Aber wir sind nicht befugt, für unsern blossen Begriff auch ein solches Objekt anzunehmen.

Unter der Hypothese, dass etwas existirt, folgt: dass auch irgend etwas nothwendig existirt, aber schlechtweg

und ohne alle Bedingung kann doch nicht erkannt werden, dass etwas nothwendig existire, der Begriff von einem Dinge, seinen innern Prädikaten nach, mag auch angenommen werden, wie man wolle, und es kann bewiesen werden, dass dies schlechterdings unmöglich sei. Also habe ich auf den Begriff eines Wesens geschlossen, von dessen Möglichkeit sich Niemand einen Begriff machen kann.

Warum schliesse ich aber aufs Unbedingte? Weil dieses den obersten Grund des Bedingten enthalten soll. Der Schluss ist also: 1) wenn etwas existirt, so ist auch etwas Unbedingtes. 2) Was unbedingt existirt, existirt als schlechthin nothwendiges Wesen. Das Letztere ist keine nothwendige Folgerung, denn das Unbedingte kann für eine Reihe nothwendig sein, es selber aber und die Reihe mag immer zufällig sein. Dieses Letztere ist nicht ein Prädikat der Dinge, (wie etwa, ob sie bedingt, oder unbedingt sind,) sondern betrifft die Existenz der Dinge mit allen ihren Prädikaten, ob sie nämlich an sich nothwendig, oder nicht sei. Es ist also ein blosses Verhältniss des Objektes zu unserem Begriffe.

Ein jeder Existentialsatz ist synthetisch, also auch der Satz: Gott existirt. Sollte er analytisch sein, so müsste die Existenz aus dem blossen Begriffe von einem solchen möglichen Wesen ausgewickelt werden können. Nun ist dieses auf zwiefache Weise versucht worden. 1) Es liegt in dem Begriffe des allerrealsten Wesens die Existenz desselben, denn sie ist Realität. 2) Es liegt im Begriffe eines nothwendig existirenden Wesens der Begriff der höchsten Realität, als die einzige Art, wie die absolute Nothwendigkeit eines Dinges (welche, wenn irgend was existirt, angenommen werden muss,) gedacht werden kann. Sollte nun ein nothwendiges Wesen in seinem Begriff schon die höchste Realität einschliessen, diese aber (wie No. 1 sagt,) nicht den Begriff einer absoluten Nothwendigkeit, folglich die Begriffe sich nicht reciprociren lassen, so würde der Begriff des *realissimi conceptus latior* sein, als der Begriff des *necessarii*, d. i. es würden noch andere Dinge, als das *realissimum*, *entia necessaria* sein können. Nun wird aber dieser Beweis gerade dadurch geführt, dass das *ens necessarium* nur auf eine einzige Art geführt werden könne u. s. w.

Eigentlich ist das πρῶτον ψεῦδος darin gelegen: das *necessarium* enthält in seinem Begriffe die Existenz, folglich eines Dinges, als *omnimoda determinatio*, folglich lässt sich diese *omnimoda determinatio* aus seinem Begriffe (nicht blos schliessen) ableiten, welches falsch ist; denn es wird nur bewiesen, dass, wenn er sich aus einem Begriffe ableiten lassen wollte, dieses der Begriff des *realissimi* (der allein ein Begriff ist, welcher zugleich die durchgängige Bestimmung enthält,) sein muss.

Es heisst also: wenn wir die Existenz eines *necessarii*, als eines solchen, sollten einsehen können, so müssten wir die Existenz eines Dinges aus irgend einem Begriffe ableiten können, d. i. die *omnimodam determinationem*. Dieses ist aber der Begriff eines *realissimi*. Also müssten wir die Existenz eines *necessarii* aus dem Begriffe des *realissimi* ableiten können, welches falsch ist. Wir können nicht sagen, dass ein Wesen diejenigen Eigenschaften habe, ohne welche ich sein Dasein, als nothwendig, nicht aus Begriffen erkennen würde, wenngleich diese Eigenschaften nicht als konstitutive Produkte des ersten Begriffes, sondern nur als *conditio sine qua non* angenommen werden.

Zum Prinzip der Erkenntniss, die a priori synthetisch ist, gehört, dass die Zusammensetzung das einzige a priori ist, was, wenn es nach Raum und Zeit überhaupt geschieht, von uns gemacht werden muss. Das Erkenntniss aber für die Erfahrung enthält den Schematismus, entweder den realen Schematismus (transscendental), oder den Schematismus nach der Analogie (symbolisch). — Die objektive Realität der Kategorie ist theoretisch, die der Idee ist nur praktisch. — Natur und Freiheit. [22])



Druck von Gebrüder Grunert in Berlin.



